ЕЎРАПЕЙСКІ ГУМАНІТАРНЫ УНІВЕРСІТЭТ

Вільня
2012

Institute for Historical Research of Belarus

HOMO HISTORICUS 2012

The Annual of Anthropological History

Edited by Aliaksandr Smalianchuk,
Doctor of Historical Studies

Інстытут гістарычных даследаванняў Беларусі

HOMO HISTORICUS 2012

Гадавік антрапалагічнай гісторыі

Пад рэдакцыяй
доктара гістарычных навук А.Ф. Смаленчука

УДК 93/99
ББК 63.3
Н76

Рэкамендавана да выдання:
Навуковай радай Еўрапейскага гуманітарнага універсітэта
(пратакол № 53-16 ад 13 ліпеня 2011 г.)

European Humanities University
Center for Advanced Studies and Education (CASE),
the project "Social Transformations in the Borderland: Belarus, Ukraine, Moldova"

EHU expresses its sincere gratitude for assistance and financial support
of the project to Carnegie Corporation, New York

Н76 **Homo Historicus 2012.** Гадавік антрапалагічнай гісторыі / пад. рэд. А.Ф. Смаленчука. – Вільня: ЕГУ, 2012. – 526 с.

ISBN 978-9955-773-53-5.

Homo Historicus 2012 працягвае традыцыю гісторыка-антрапалагічнага падыходу да вывучэння мінулага Беларусі, якую распачалі першыя тамы гадавіка (*Homo Historicus 2008* і *Homo Historicus 2009*). Традыцыйная для гадавіка праблема *Чалавека ў беларускай гісторыі* ў матэрыялах чарговага тома спалучаецца з даследаваннямі міфалогіі, а таксама прэзентацыяй невядомай *Беларусікі* ў архівах і бібліятэках замежжа, раздзелам прысвечаным памяці В. Скалабана.

УДК 93/99
ББК 63.3

ISBN 978-9955-773-53-5

ЗМЕСТ

ПЕРАКЛАДЫ
TRANSLATIONS

STUDIA MITHOLOGICA

ГІСТОРЫЯ, АНТРАПАЛОГІЯ

HISTORY, ANTHROPOLOGY

ЭЎРАПЕЕЦ У ЭЎРАПЕЙСКІМ ГОРАДЗЕ: СКАРЫНА Ў ВІЛЬНІ[1]

а. Аляксандар Надсан
(Лондан)

Summary

In the article the author considers the status of the capital of the Grand Duchy of Lithuania Vilna as a self-governing city under the Magdeburg Law, as well as the activities in that city of the Belarusian first printer and Bible translator Francis Skaryna in the context of the early 16th-century European history.

Беларусь – Вільня –
Скарына – Наша ніва – Луцкевіч
Стаяць неразьдзельна, шчыльна.
Як дорагі кожнай душэ вы,
Што ўзрасла на вузкіх гонях,
Што ў мазалістых далонях
Беларушчыну трымае
Для росквіту краю!

Гэтыя словы беларускага паэта Леапольда Родзевіча добра перадаюць пачуцьці, якія выклікае згадка пра Вільню ў сэрцах беларусаў. Сёньня Вільня сталася Вільнюсам, сталіцаю незалежнай літоўскай дзяржавы. Беларусы, аднак, не могуць забыць пра шэсьць стагодзьдзяў супольнай гісторыі ў межах Вялікага Княства Літоўскага, як і пра тое, што ў новыя часы Вільня сталася калыскаю іхняга нацыянальнага адраджэньня. Безумоўна, гісторыю нельга вярнуць назад. Аднак яе нельга і забыць, як грэкі не забываюць, што

турэцкі горад Стамбул некалі называўся Канстантынопалем і праз больш як тысячу гадоў быў сталіцаю Бізантыйскае імпэрыі. Сёньня Літва (Летува) ёсьць сябрам Эўрапейскага зьвязу, дзе ўсе грамадзяне, незалежна ад сваёй нацыянальнай прыналежнасьці, адчуваюць сябе ў першую чаргу эўрапейцамі і дзе старыя межы і зьвязаныя з імі канфлікты трацяць свой сэнс. Хочацца спадзявацца, што недалёкі час, калі Беларусь таксама стане сябрам эўрапейскай супольнасьці, і беларусы будуць адчуваць сябе свабодна ў эўрапейскім горадзе Вільні.

Урэшце Вільня, сталіца Вялікага Княства Літоўскага, заснаваная ў 1323 г., амаль ад самага пачатку была эўрапейскім горадам. У той час адной з галоўных рысаў эўрапейскасьці горада, прынамсі ў цэнтральнай Эўропе, было г.зв. Магдэбургскае або нямецкае, права, якое паўстала ў XIII ст. у Нямеччыне, і хутка распаўсюдзілася на суседнія краіны – Польшчу, Вугоршчыну, Чэхію. У сваёй сутнасьці Магдэбургскае права было правам на самакіраваньне. Мяшчане горада з Магдэбургскім правам былі вольныя ад юрысдыкцыі мясцовых земскіх уладаў і падпарадкоўваліся наўпрост главе дзяржавы (каралю ці вялікаму князю), які выконваў сваю ўладу праз назначанага ім войта. Войт таксама быў найвышэйшым судзьдзёй. Ён спраўляў суды пры дапамозе прызначаных ім або выбраных лаўнікаў. Адклікацца ад вайтоўскага суда можна было толькі да самога караля. Адміністрацыя горада была ў руках гарадской рады, якая складалася з пэўнага ліку выбраных або назначаных райцаў і бурмістраў. Пасада райцы – як і лаўніка – была пажыцьцёвай. Цэнтральным пунктам горада была ратуша, дзе засядалі войт з лаўнікамі і гарадская рада.

Вільня атрымала прывілей на Магдэбургскае права ад Ягайлы ў 1387 г., праз два гады пасьля Крэўскай Уніі. У каралеўскім дакуменце на лацінскай мове гаворыцца, што "Грамадзянам і жыхарам, і ўсёй супольнасьці вышэйзгаданага места нашай Вільні даем і даруем права Нямецкае, што завецца Магдэбургскім" (Civibus et incolis, totique comunitati praedictae Civitatis nostrae Wylnen Jus Theutonicum quod Maydburgen dicitur, damus et conferrimus)[2].

Прывілей Ягайлы быў вельмі кароткі і агульны. Ён таксама не вызваляў жыхароў Вільні поўнасьцю ад юрысдыкцыі земскіх уладаў: "Тым не менш, аднак, тыя самыя грамадзяне і жыхары, і ўся супольнасьць успомненага нашага места Вільні павінны ва ўсіх законных і справядлівых (рэчах), згодна са звычаем, верна слухаць нашага Віленскага старасту (Nihilominus tamen iidem Cives et Incolae totaque Comunitas memoratae Civitatis nostrae Wylnen Capitaneo nostro Wylnen… in omnibus licitis et honestis, ut moris est, obedire fideliter teneantur)"[3].

У 1432 г. вялікі князь Жыгімонт Кейстутавіч хутка пасьля ўступленьня на вялікакняжацкі пасад даў Вільні новы прывілей на лацінскай і беларускай мовах, у якім кажа, што "право немецкое што словет матьборгское изнову даем и даруем и записуем на нынешние и на вечные часы всим местичом виленским нашое веры римское и руским што суть руское веры и всему поспольству места виленского". Варта зьвярнуць увагу на тое, што прывілей быў выдадзены перад Флярэнцкай царкоўнай Уніяй, і таму у ім гаворыцца пра веру рымскую (г.зн. заходняга абраду) і рускую (усходняга абраду). У пазьнейшых дакументах будзе ісьці гутарка пра "закон (г.зн. "абрад", лац. ritus) рымскі" і "закон грэцкі". Прывілей 1432 г. таксама вызваляў Вільню ад юрысдыкцыі мясцовай улады: "Выймаем и ослобожаем тое место виленское ото всего права и насилья всих воевод и судей земли нашое литовское и от всих иных оурадников наших". Акрэсьліваюцца таксама правы і абавязкі войта, які павінен "судити и отсудити, казнити, мстити, на кола бити, стинати"[4].

У прывілеях 1387 і 1432 гг. нічога не гаворыцца пра склад і кампэтэнцыю гарадской рады, а таксама пра спосаб выбараў райцаў і лаўнікаў. Такі стан рэчаў быў відавочна прычынаю частых непаразуменьняў і злоўжываньняў. Каб навесьці парадак, давялося чакаць больш як 100 гадоў. Толькі ў 1536 г. кароль і вялікі князь Жыгімонт выдаў прывілей, у якім дакладна апісваўся склад, спосаб выбараў і кампэтэнцыі гарадскіх уладаў. Згодна з гэтым дакументам гарадская рада мела 24 пажыцьцёвыя сябры, прычым палова з іх мусіла быць закону рымскага, а палова – закону грэцкага, "так як обудвум законом право майдеборское дано"[5]. Штогод рада абірала двух бурмістраў – аднаго закону рымскага, а другога – грэцкага, якія кіравалі ўсімі гарадскімі справамі. Сярод іншага яны былі адказныя за гарадскі "скарб" (касу), які трымаўся ў скрыні пад чатырма замкамі, прычым ключы ад двух замкоў трымаў бурмістр закону рымскага, а ад двух іншых – закону грэцкага.

Не абыходзілася без цяжкасьцяў. На пасады радных вельмі часта прызначаліся прадстаўнікі адной знатнай сем'і, а бывалі выпадкі, калі ў радзе засядалі два і больш прадстаўніка адной сям'і. Гэта часта выклікала "немалые ростырки и незгоды межи радою и посполитым человеком того места пречоного". Каб запабегнуць такім злоўжываньням на будучыню, новы дакумент устанаўляў, што "от нынешнего часу ... жадный таковый, то ест отец з сыном ани брат рожоный з братом на такие вряды не мают быти выбираны"[6].

Цэнтрам гарадскога жыцьця была ратуша, дзе засядалі войт з лаўнікам і бурмістры з радаю. Дзеля таго, каб захаваць незалежнасьць дзьвюх установаў,

у дакуменце 1536 г. гаворыцца, што "рада в иншой избе мает седети справы свое справовати... з бурмистры, а лавники в иншой избе седети мают и судити з войтом"[7].

Такім чынам, Вільня сталася эўрапейскім горадам, кіруючыся такімі самымі правамі, як і іншыя гарады Цэнтральнай Эўропы. Была, аднак, і розьніца. Магдэбургскае права паўстала ў сярэднявеччы, калі ўся Эўропа была каталіцкай. Праблема сужыцьця грамадзян розных веравызнаньняў не ўзьнікала, а такое паняцьце, як "свабода сумленьня", было для многіх незразумелым. Таму тое, што адбывалася ў Вільні, дзе мяшчане дзьвюх канфэсіяў карысталіся роўнымі правамі, было чымсьці новым не толькі для Заходняй Эўропы, а нават для суседняй Польшчы.

Вільня не была адзіным горадам у ВКЛ, у якім мяшчане рымскага і грэцкага закону мелі роўныя правы. Такі самы парадак быў устаноўлены ў старажытным Полацку, які атрымаў прывілей на Магдэбургскае права ў 1498 г. за панаваньне вялікага князя Аляксандра[8]. Можна сумнявацца, ці сапраўды палова палачанаў належала да "рымскага закону", хоць каталікі рымскага абраду там несумненна былі. У канцы XV ст. каталіцкія манахі бернардынцы мелі там свой кляштар.

Францішак Скарына быў тыповым эўрапейцам свайго часу. Ён адчуваў сябе аднолькава свабодна ў Кракаве і Падуі, Празе і Вільні, але ніколі не забываўся, што ён "из славнаго града Полоцка". Адным словам, ён захоўваўся як тыповы прадстаўнік позьняга сярэднявечча ці раньняга рэнэсансу. Ён жыў у часе, калі кругагляд эўрапейцаў раптам пашырыўся.

Упадак Канстантынопаля, які суправаджаўся наплывам грэкаў у Італію, узбудзіў зацікаўленасьць да грэцкай мовы і культуры, як хрысьціянскай, так і антычнай. Цэнтрамі вывучэньня грэцкай спадчыны стаюцца гарады Флярэнцыя і Вэнэцыя. У Флярэнцыі Козіма Мэдычы (Còsimo de' Mèdici, 1389–1464) набывае калекцыю грэцкіх рукапісаў ад Ніколя Ніколі (Niccolò de' Niccoli, 1364–1437), які растраціў на іх усю сваю маёмасьць і памёр банкрутам. Козіма знайшоў месца для сваіх новых набыткаў у дамініканскім кляштары Сьвятога Марка (кельлі якога ўпрыгожаныя цудоўнымі фрэскамі Фра Анджэліка (Fra Beato Angelico, каля 1395–1455)), і даручыў упарадкаваць іх манаху Тамаза дэ Сарцана (Tommaso Parentucelli de Sarzana, 1397–1455), які, стаўшыся ў 1447 г. папам Міколам V, заснаваў слаўную Ватыканскую бібліятэку. Кардынал Базыль Бэсарыён (Basilios (або Basilius) Bessarion (па-грэцку Βασίλειος Βησσαρίων), 1403–1472)), вучоны грэк, адзін з найбольш гарачых прыхільнікаў царкоўнай еднасьці на Флярэнцкім Саборы, пакінуў сваю багатую калекцыю рукапісаў Вэнэцыі, дзе яна запачаткавала славутую Бібліятэку

Сьв. Марка (Biblioteca Marciana). Падарожжы Калюмба і іншых значна пашырылі кругагляд людзей і зьмянілі ўяўленьне пра сьвет, у якім яны жылі.

Нарэшце вынаходніцтва кнігадрукаваньня ў палове XV ст. можна параўнаць хіба толькі з рэвалюцыяй, якую ўчынілі кампутары ў наш час у галіне распаўсюджваньня інфармацыі і ведаў. У Вэнэцыі Альда Мануцыё засноўвае сваю слаўную друкарню і запрашае да сябе групу вучоных для працы над крытычнай рэдакцыяй і выданьнем тэкстаў грэцкіх аўтараў, як паганскіх, так і айцоў Царквы. Сярод тых, хто супрацоўнічаў з Мануцыё, быў Эразм Ратэрдамскі (Desiderius Erasmus Roterodamus (або von Rotterdam), 1466–1536), які ў 1516 г. выдаў крытычны грэцкі тэкст Новага Запавету з уласным перакладам на лацінскую мову. Адным словам, адчуваўся подых сьвежага ветру. Чалавек, перад якім адкрываліся новыя гарызонты, не абавязкова стаў менш пабожным, але кола ягоных уяўленьняў і зацікаўленьняў пашырылася. Гаворачы словамі псалміста, да ранейшай праводнай думкі сярэднявечча, "Да Цябе, Госпадзе, я ўзьняў душу маю" (Пс 24), дадалася новая – "Якое багацьце твораў Тваіх, Госпадзе, Ты ўсё мудра стварыў" (Пс 103)[9].

Каталіцкая Царква, якая ў сярэднія вякі цешылася аграмадным аўтарытэтам, спачатку не толькі ставілася прыхільна да ўсіх гэтых навасьцяў, але нават заахвочвала іх. Яе адносіны зьмяніліся пасьля выступленьня Лютэра і рэфармацыі, калі Царква пачала глядзець з падазрэньнем на ўсялякія навасьці ў галіне духоўнай культуры, бачачы ў іх небясьпеку для веры і свайго аўтарытэту. Часта яны бачылі небясьпеку там, дзе яе не было. Напрыклад, праца Міколы Капэрніка (Nicolaus Copernicus, народжаны Niclas Koppernigk ці Kopernik, 1473–1543), які прысьвяціў сваю кнігу "Пра кругабег нябёсных сфэр" (De revolutionibus orbium coelestium), што выйшла ў 1543 г., папе Паўлу III, спачатку не выклікала засьцярогаў з боку царкоўных уладаў, і толькі ў 1616 г. яе занесьлі ў г.зв. індэкс, або сьпіс забароненых кніг, у сувязі са справаю Галілея. Але гэта ўжо быў іншы час і панавала іншая атмасфэра.

Скарына трапіў у Эўропу, калі жыцьцё там бурліла новымі ідэямі. Вельмі магчыма, што думка заняцца друкарскай справай нарадзілася ў яго ў 1512 г. у Падуі, што знаходзілася побач з цэнтрам раньняга кнігадрукаваньня – Вэнэцыяй. Пра пражскі пэрыяд працы Скарыны 1517–1519 гг. напісана шмат, і таму няма патрэбы на ім затрымлівацца. Варта толькі зацеміць, што, паколькі ягонымі спонсарамі былі відныя віленскія мяшчане "грэцкага закону" – бурмістры і сябры гарадской рады, было б лягічна дапусьціць, што Скарына, робячы свае пераклады кніг Старога Запавету, карыстаўся прызнаным усходнімі хрысьціянамі грэцкім тэкстам Сэптуагінты. Тым часам вядомы шкоцкі вучоны пачатку XIX стагодзьдзя Эбэнээр Гендэрсан (Ebenezer Henderson,

1784–1858) зрабіў лінгвістычны аналіз першых разьдзелаў Скарынаўскай Кнігі Быцьця (Роду) і прыйшоў да перакананьня, што пераклад быў зроблены з лацінскай Вульгаты[10]. Пазьнейшыя дасьледчыкі паказалі, што Скарына найхутчэй карыстаўся зробленым з Вульгаты чэскім выданьнем Бібліі, што выйшла друкам у Вэнэцыі ў 1506 г.

Недзе ў 1519 г. ці хутка пасьля Скарына пакінуў Прагу і пераехаў у Вільню, дзе заснаваў сваю друкарню "в дому почтивого Якуба Бабича, найстаршого бурмистра славного и великого места Виленского".

У Вільні характар кнігавыдавецкай дзейнасьці Скарыны мяняецца. Вельмі магчыма, што ягоныя спонсары, віленскія купцы, якія праводзілі шмат часу ў дарозе, палічылі, што з выданьнем Бібліі можна пачакаць. Ім найперш быў патрэбны малітоўнік выгоднага фармату, якім яны маглі б карыстацца дома і ў дарозе. І вось у 1522 годзе ўбачыла сьвет "Малая падарожная кніжка" (далей у скароце МПК), элегантнае выданьне невялікага фармату, якое кожны пабожны вернік мог мець з сабою, дзе б ён ні быў.

МПК Скарыны належыць да тыпу кніг, вядомых у славянскай царкоўнай літаратуры як "Псалтир с восследованием" (Псалтыр з дадаткамі), гэта значыць кніга псалмоў, да якіх дадаваліся тэксты выбраных царкоўных службаў (вячэрня, ютрань) і малітваў. Яна была прызначаная ў першую чаргу для прыватнага карыстаньня. Вядомыя два ранейшыя ад Скарынавых друкаваныя славянскія выданьні Псалтыра з дадаткамі: у чарнагорскай Цэтыніі (Cetinje, Цетиње) у 1495 г. і ў Вэнэцыі ў 1520 г. Скарынаўская кніга розьніцца ад іх багацьцем і арыгінальнасьцю зьместу. Яна складаецца з пяці частак: Псалтыр, Часасловец (нязьменныя часткі штодзённых службаў – вячэрні, ютрані, кананічных гадзінаў), *Акафисты*, пра якія больш ніжэй, *Шестидневец*, або выбраныя зьменныя часткі дзённых службаў, што ў Часаслоўцу, і ўрэшце, *Последование церковнаго собрания*, якое складалася з пасхаліі (даты Вялікадня і зьвязаных з ім рухомых сьвятаў на 20 гадоў, пачынаючы ад 1523 г.) і каляндара нерухомых сьвятаў.

Найбольш цікавай часткай МПК ёсьць трэцяя, г.зн. *Акафісты*. Акатысты (акафісты) належаць да жанру бізантыйскай літургічнай гімнаграфіі, вядомага пад назваю кандак (па-грэцку κοντάκιον), што пашырыўся ў Бізантыі ў VI ст. Гэта былі песьні, кожная з якіх складалася з 24 або больш страфаў, зьвязаных між сабою акрастыхам. Слова *акатыст* паходзіць ад грэцкага ἀκάθιστος ὕμνος ("несядзячы гімн", г.зн. гімн, які трэба сьпяваць стоячы). У грэкаў ёсьць толькі адзін акатыст у гонар Божае Маці, напісаны праўдападобна ў VII ст. ў Канстантынопалі. Грэцкі тэкст акатысту (але не яго славянскі пераклад) уяўляе сабой акрастых, дзе кожная страфа пачынаецца чарговай літарай грэцкага

альфабэту. Характэрнай рысай гімну ёсьць тое, што кожная другая страфа канчаецца кароткай літаніяй пахвалаў у гонар Багародзіцы, кожны радок якое пачынаецца словам “Радуйся”. Апошні радок заўсёды той самы: “Радуйся, Нявеста ненявестная”. Строфы без літаніяў канчаюцца воклікам “Алілуя”. Форма акатыста асабліва прыйшлася даспадобы славянам, і сярод іх пачалі зьяўляцца акатысты ў гонар Хрыста, сьвятога Крыжа і розных сьвятых. Усе акатысты прызначаныя для прыватнага ўжытку, апрача акатыста Багародзіцы, які сьпяваецца ў пятую суботу Вялікага Посту на ютрані ў спалучэньні з г.зв. канонам – іншай формай бізантыйскай гімнаграфічнай творчасьці, якая прыйшла на месца кандакоў. Прыблізна з восьмага стагодзьдзя каноны сталі складовай часткаю многіх літургічных службаў, у першую чаргу ютрані.

Скарына ў МПК дае восем акатыстаў і злучаных з імі канонаў – па адным на кожны дзень тыдня і два (апосталам і Сьв. Міколу) на чацьвер. З усіх гэтых акатыстаў найбольш вядомы акатыст Найсьвяцейшай Багародзіцы, які зьяўляецца перакладам з грэцкай мовы і не выклікае асаблівых пытаньняў. Затое два іншыя – Сьвятому Яну Хрысьціцелю і Імені Гасподняму – маюць акростых “ПИСАЛ ДОКТОР СКОРИНИЧ ФРАНЦИСКУС” і “ДЕЛАЛ ДОКТОР СКОРИНИЧ ФРАНЦИСКУС”. Паколькі гэтыя акатысты не сустракаюцца нідзе больш, усё паказвае на тое, што аўтарам іх быў сам Скарына[11]. Між іншым, Ян Хрысьціцель заўсёды цешыўся вялікай папулярнасьцю сярод славянаў “грэцкага закону”. Апрача Скарынавага, вядомыя яшчэ тры акатысты ў ягоны гонар. Акатыст Імені Ісусаваму не мае паралелі ў грэцкай і славянскай усходняй гімнаграфіі. Набожнасьць да імені Ісусавага была распаўсюджаная ў часе Скарыны як на Усходзе, так і на Захадзе, прычым ягонымі прапагантарамі на Захадзе былі францішканцы-бэрнардынцы, якія ў той час мелі свой кляштар у Полацку. Скарынаў акатыст нідзе больш не перадрукоўваўся.

Акатыст сьвятым апосталам Пятру і Паўлу таксама акрастых, у якім строфы пачынаюцца кожная чарговай літарай славянскага альфабэту. Гэты факт паказвае на славянскае паходжаньне гэтага твора. Таму зьвестка ў выдадзенай Віленскім праваслаўным брацтвам у 1628 г. кнізе “Акатысты і каноны”, дзе гэты акатыст быў перадрукаваны з некаторымі зьменамі, што ягоным аўтарам быў Канстантынопальскі патрыярх грэк Ізыдар Бухірас (Isidore I Buchiras, патрыярх 1347–1350), які жыў у XIV стагодзьдзі, выдаецца непраўдападобнай. Дый зьмест твора такі, што аўтарам яго наўрад ці мог быць праваслаўны, тым больш такі высокі дастойнік Праваслаўнае царквы. Вось, напрыклад, як аўтар зьвяртаецца да Сьвятога Пятра: “Радуйся Ісусом, любимый апостоле Петре, его же ради мирская опустивый; радуйся, Божий наместниче (падкрэсьлена мною – *А.Н.*) и того для духовныя возлюбивый”;

або “Радуйся, Риму славнаго глава, прастыря стада Христоваго по собе в нем оставивый”. Зьвяртаючыся да Сьвятога Паўла, аўтар піша: “Радуйся ты, во прехвальном Риме вкупе с намесником Ісусовым мучение принял”. У праваслаўным выданьні 1628 г. гэтыя фразы адсутнічаюць або непазнавальна зьмененыя.

У МПК знаходзяцца таксама асобыя малітвы пасьля кожнага акатысту і канону. Выбар малітваў, відаць, залежаў ад складальніка. Вялікай нечаканасьцю для аўтара гэтых радкоў было адкрыцьцё, што тры з іх належаць Сьв. Кірылу Тураўскаму. Гэта “Малітва да ў Тройцы адзінага Бога”, “Малітва да сьвятых анёлаў” і “Малітва да сьвятых апосталаў”. Праўда, Скарына падышоў да іх творча і ўносіў свае папраўкі і дапаўненьні, якія аўтару малітваў нават і не сьніліся. Вось як, напрыклад, Скарына зьвяртваецца да апостала Марка: “Святый Марко Александриский... Венециская похвало”; а пра Сьвятога Якуба піша: “Светый Якове... иже Испанию и вся страны западныи своим телесем славне просвещаеши”. Доктар лекарскіх навук Падуанскага ўнівэрсітэта Скарына ведаў, што сьвятым патронам суседняй з Падуяй Вэнэцыі быў апостал Марк. Ён быў таксама знаёмы з заходняй традыцыяй, згодна з якой цела сьвятога апостала Якуба спачывае ў манастыры Сант’яга дэ Кампастэля (Santiago de Compostela) у Іспаніі.

Сьвяты Кірыла Тураўскі жыў у XII стагодьдзі. Той факт, што трыста гадоў пазьней Скарына быў знаёмы з ягонымі малітвамі (хоць, можа, не ведаў, хто іх аўтар), паказвае на існаваньне ў Беларусі сваёй духоўнай традыцыі. Пры нагодзе варта прыгадаць, што ў канцы XVI і праз усё XVII стагодзьдзі малітвы Сьв. Кірылы выдаваліся некалькі разоў Віленскім праваслаўным брацтвам (у арыгінале і ў перакладзе на польскую мову(!)) і братамі Мамонічамі.

Ці ёсьць у МПК малітвы ўласна скарынавага аўтарства? Цяжка сказаць, але некаторыя тэксты наводзяць чытача на гэтую думку, як, напрыклад, малітва да ўкрыжаванага Хрыста, мова якой вельмі набліжаная да размоўнай: “Збавителю наш, Господи Ісусе Христе, вижу Тя на кресте висяща для превеликое милости, юже имел еси к роду человеческому; главу имаши наклонену, хотяй всех нас молитвы выслухати; сердце имаши отворено, хотяй ласку свою всем дати; руце имаши ростягнены, хотяй всех нас к собе пригорнути...” Варта таксама прыгадаць цудоўную малітву да Багародзіцы пасьля акатысту, якую можна лічыць “вершам у прозе”: “Радуйся, пренасветейшая Марие, служебнице живоначальныя Тройце; радуйся пренавоннейшая лилие, облюбенице Створителя Бога Отца; радуйся пречистая Девице, мати Господа нашего Ісуса Христа...”

У 1525 г. выйшла другая кніга, выдадзеная Скарынам у Вільні. Гэта была кніга Дзеяньняў і лістоў сьвятых апосталаў. У прадмове да яе Скарына пісаў: “Пророком убо дан был дух единым языком евреиским или халдеиским ко людем глаголати. Апостолом же и верующим во Христа дан бысть Дух светый всеми языки иже суть под солнцем правду Божию, слово избавления, и царство небесное провещевати”. Гэта быў аргумент на карысьць роднай мовы ў прапаведаваньні Слова Божага. Скарына быў тыповым эўрапейцам часоў рэнесансу, калі лаціна пачала саступаць месца народным мовам ва ўсіх галінах духоўнага і сьвецкага жыцьця.

У паслоўі да канону Найсьвятой Багародзіцы ў МПК Скарына піша: “Доконан ест канон Пречистой Богородици, выложеный из греческого на руски язык доктором Франциском с Полоцка”. Насамрэч, справа выглядае не зусім так. Перадусім, мова згаданага канону ў МПК, як і іншых малітваў, не “руская”, а царкоўнаславянская. Аўтарам канону Найсьвятой Багародзіцы быў грэцкі студыйскі манах Сьв. Язэп, які жыў у першай палове IX стагодзьдзя. Канон разам з акатыстам зьяўляецца складовай часткай ранішняй службы (ютрані) у пятую суботу Вялікага посту. Тэкст гэтай службы знаходзіцца ў кнізе, якая завецца па-грэцку “Трыёдыён” (τριῴδιον, “кніга трох одаў”) і якая была даволі рана перакладзеная на славянскую мову, дзе атрымала назву “Поснай трыядзі”. Швайпольт Фіёл (Schweipolt Fiol, таксама Sebald Vehl ці Veyl, каля 1479–1525 ці 1526) выдаў яе друкам у Кракаве недзе ў 1491 г., г. зн. больш як дваццаць гадоў да выхаду Скарынавай МПК. Такім чынам, Скарына не мог быць аўтарам перакладу.

Ці Скарына ведаў грэцкую мову? Прадмову да пражскага выданьня кнігі Ісуса Навіна ён канчае словамі “Τῶ θεῶ Χαριτας” (так!), што зьяўляецца калькаю лацінскага “Deo gratias”. Толькі... грэкі так не гавораць. Χάριτας – вінавальны склон множнага ліку ад слова χἀρις, што азначае “ласка” або “падзяка”, залежна ад кантэксту. У вінавальным склоне адзіночнага ці множнага ліку яно ўжываецца з пераходным дзеясловам, такім, як ἔχω (“маю”) ці ὁμολογἐω (“вызнаю”). Напрыклад, Сьвяты Павал у другім лісьце да Цімафея піша: **Χάριν ἔχω** τῷ θεῷ ᾧ λατρεύω (“Дзякую Богу, якому служу”, 2 Цім 1:3). Молтон і Мільліган даюць прыклад ужываньня гэтага слова ў множным ліку ў лісьце з IV стагодзьдзя, дзе слуга паведамляе адсутнага гаспадара аб ацаленьні ягонай жонкі, якая была цяжка хворaю: ἐίη διἀ παντος ἡμας **χάριτας ὁμολογοῦντας** διατελειν ὅτι ἡμιν ἵλεος ἐγένετο... διασώσας ἡμίν κύριαν (“нам трэба заўсёды без упынку выказваць падзяку (Богу), бо (Ён) быў нам літасьцівы... ацаліў нам гаспадыню”). Такім чынам, выглядае, што веданьне Скарынам грэцкай мовы было ў найлепшым выпадку вельмі сьціплым, што не перашкаджала яму выкарыстаць яе найлепшым для сябе чынам.

Як усе прадстаўнікі Рэнесансу, Скарына не любіў хаваць сваю сьвечку пад посудам. Гэта ніякім чынам не памяншае велічы таго, што ён зрабіў для свайго народу. Чатырыста год пасьля беларускі паэт Казімер Сваяк напіша:

Скарыну Бог паслаў,
каб жыва пераклаў
і стравай каб падаў
замучанай душы народа
Сьвятога Духа Радасьцьць.

– Вось лет чатырыста,
як кнігі Скарыны
пабачылі сусьвет. Прайшлі як сонца
між вякоў, сагрэўшы душы.

Думаю, што паэт выказаў тое, што ў сэрцах усіх беларусаў.

Заўвагі

1 Паводле лекцыі, прачытанай аўтарам у Вільні 27.11.2008 г. з нагоды атрыманьня Doctor Honoris causa Эўрапейскага гуманітарнага унівэрсітэта.
2 Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей, церквей, и по разным предметам. Часть I. – Вильно, 1843. – №1. – С. 1.
3 Тамсама, №4. – С. 4.
4 Тамсама. – С. 5.
5 Тамсама, №27. – С. 53.
6 Тамсама. – С. 55.
7 Тамсама. – С. 54.
8 Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. I, – СПб., 1846, №159. – С. 179.
9 Паводле нумарацыі Гэбрайскай Бібліі, адпаведна Пс 25 і 104.
10 E. Henderson, Biblical Researches and Travels in Russia. – London 1826. –P .103–110.
11 Першы, хто выявіў акрастыхі з іменем Скарыны ў вышэйзгаданых акатыстах, быў А. Турылаў (Турилов) у выданні "Гимнографическое наследие Франциска Скорины в рукописной традиции". – Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности. Тезисы докладов. – Ленинград, 1979. – С. 45–46. Факсімільнае выданьне двух акатыстаў гл. А. Лабынцаў, "Зеркало жития". – Мн., 1991.

ЧАТЫРЫ АДАМЫ. З НАГОДЫ ПОШУКУ АДРАСАТА ВЕРШАВАНАГА ЛІСТА ФРАНЦІШКА

Вольга Бабкова

(Менск)

Summary

Four Adams was prompted by the discovery of a previously unknown document in the National Historical Archives of Belarus. The files of the Judyckis family revealed a poetic letter to an Adam on the occasion of his leaving Warsaw. As it turned out, the letter had been written by Francišak Gžymała, nicknamed Safanduła Hurcha. He belonged to the underground group of Šubraŭcy, was the editor of several Warsaw literary magazines and took part in the 1830–1831 uprising against the Russian domination. The author discusses four persons, who she thinks might have been the addressees of the poetic letter: Adam Mickiewicz, Adam Czartoryjski, Adam Suzin and Adam Sołtan. Each of them was a prominent personality of their times, which is completely in line with the idea of the poem. But which one was the person Francišak Gžymała addressed his friendly message to?

"...У тыя часы былі два славутыя Адамы –
Міцкевіч і Чартарыйскі..."
(з размовы з Адамам Мальдзісам)

Гісторыя ёсьць у кожнай рэчы і праявы. Напрыклад, у гэтых двух кубачкаў, што стаяць зьлева і справа ад мяне на круглым драўляным стале, які, у сваю чаргу, таксама мае сваю гісторыю... У дакумэнте, знойдзеным выпадкова ў

стосе неразабраных старых папераў, утойваецца загадка, якая робіць гэтую знаходку маёй вярэдай апошняга часу. І нават тады, калі загадка раскрыецца, гісторыя дакумэнта на тым, відавочна, не скончыцца.

Знайсьці неапісаны раней дакумэнт – заўсёды ўдача і пэўны выклік. Ці дасі рады расчытаць пакручасты тэкст, вызначыць ягоную сапраўднасьць, дату і аўтара, паперню, дзе выраблялі матэрыял для пісьма, урэшце вырашыць, якім шляхам дакумэнт апынуўся менавіта сярод гэтых неразабраных папераў?

У тэчцы з дакумэнтамі шляхецкага роду Юдыцкіх апынуўся стос разнаітых папераў XVI–XIX стагодзьдзяў, якія да гэтага роду не належалі, а былі засунутыя калісьці пад вокладку архіўнай справы пахапкам. Сярод іх аказаліся дакумэнты рознага характару з архіва Хмараў, Радзівілаў, а таксама прыватны ліст без даты, але з пазначэньнем аўтара і адрасата. Тэкст ліста аказаўся вершам пад назвай "Do Adama… w chwili odiazdu Jego z Warszawy", перапісаным, верагодна, для далейшай ягонай публікацыі, бо меў шэраг спасылак з тлумачэньнямі, а таксама подпіс – *Gurcho, wierny Szubrawiec*.

Вось падрадковы пераклад верша:

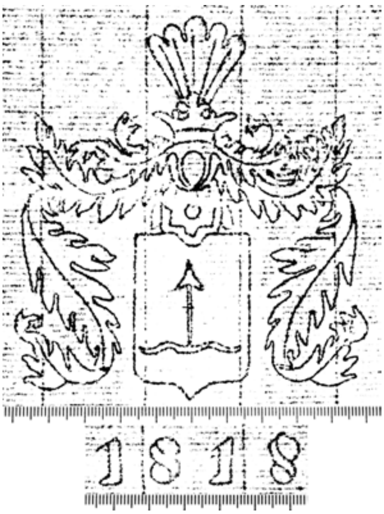
Да Адама...
У хвіліну ад'езду яго з Варшавы

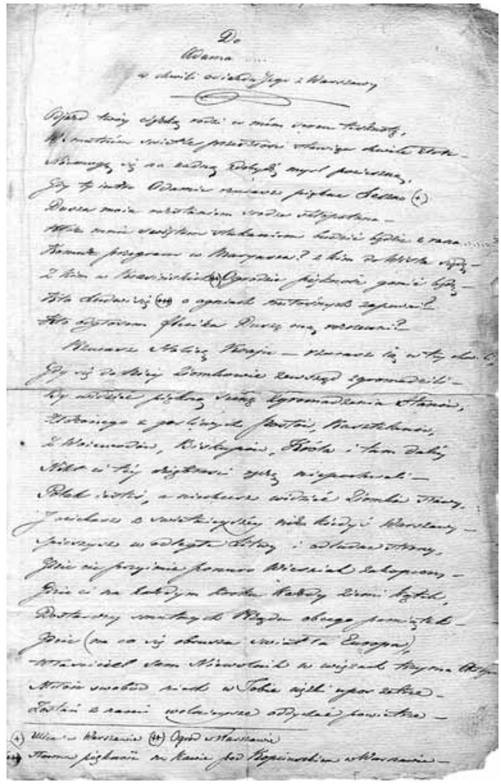
Ад'езд твой цяжкую родзіць у сэрцы маім маркоту,
у смутным сьвятле былога славячы залатыя хвілі.
Не магу адшукаць аніводную думку-ўцеху,
калі ты заўтра, Адаме, пакінеш цудоўнае Лешна[1].
Душа мая растаньнем дужа стурбавана.
Хто ж мяне прасьветлым стуканьнем будзіць будзе зранку?
Каму прайграю ў мар'яж[2], з кім ля Віслы прысяду?
З кім у садзе Красінскіх[3] назіраць буду цуды?
Хто Людвісю[4] запэўніць пра жарсьці каханьня?
Хто вогукам флейты душу маю расчуліць?
Пакідаеш сталіцу края, пакідаеш у той момант,
калі яе адусюль суродзічы запаланілі,
каб бачыць шыкоўную сцэну сходу станаў,
што паўстала з руплівых паслоў, кашталянаў,
з ваяводаў, біскупаў, караля і так далей.
Ніхто такіх тваіх уцёкаў не ўхваліць.
Ты – паляк, а не хочаш бачыць землякоў славы
і бяжыш з прыгажэйшай, чым раней, Варшавы,

сьпяшаешся ў адлеглую Літву і бязлюдныя краі,
дзе селянін пануры цябе толькі спаткае.
Дзе ў кожным куточку, ды на кожным кроку
сьведчаньне сумных згадак з чужынскага боку.
Дзе (на што з абурэньнем глядзіць асьвечаная Эўропа)
уладальнік, сам нявольнік, у кайданах трымае хлопа.
Любоў да свабоды хай зьнішчыць цяжкую нязгоду,
застанься з намі вальнейшым дыхаць паветрам.
Зірні, вунь на замкавых баштах харугва лунае[5],
як сімвал надзеі на шчасьце для краю.
Згадзіся, прынамсі, перш, чым нашу пакінеш сталіцу,
пабачыць магутнага ўладара лагоднае аблічча,
што прыбыў сюды дзеля Айчыны на нараду
і які нашым каралём, а вашым ёсьць панам.
Паляк такой розніцай павінен вельмі даражыць,
ані час, ані ярмо вольнага (чалавека) не зьменяць.
Мелі мы выдатныя стагодьдзі, Жыгімонтаў, Стэфанаў,
выбіралі каралёў, але ж ніколі гаспадароў.
Але, мой Божа! Куды ж мяне дзёрская думка занесла?
Хіба толькі адзіная розьніца з мінулага нам засталася?
Тысячы падобных розьніц у гэтую хвіліну адкрываем.
Сойм, на які застацца так настойліва заклікаем,
ёсьць толькі слабкім ценям славы даўніх Соймаў,
што адбываліся ў мурах Варшавы і пад Воляй[6].
Калі ўладары зямлі ў гарачым запале
спрачаліся за гонар, хто зь іх каралём стане.
Калі паслы народа, вартыя славы продкаў,
вырашалі лёс Польшчы і яе суседзяў.
Калі па крывавых бітвах з Паўноччу і Усходам
правадыр уладароў пераможаных ставаў перад Народам.
І калі (што найпахвальна!) перад Айчыны сконам
трон з’яднаўся з Народам, Народ з’яднаўся з тронам.
Калі палякі, змучаныя вархолам адвечным,
пачалі думаць аб урадзе мудрым і статэчным.
Калі, даючы нябачаны датуль прыклад сьвету,
сам Народ узвысіў бязсілую ўладу маестату[7].
Калі ж табе такія думкі кажуць Сойм пакінуць,
кінь, Адаме, сваё раўнадушша,

бо ведаю, як самому не раз сэрца цісьне,
калі крочу па палях Каралядаўчай Волі,
дарэмна шукаючы сьлядоў слаўнай хаціны,
дзе лёс вырашаўся зляканай Эўропы.
Але апусьцім мінулага вечную заслону.
У руках нябёсаў знаходзяцца лёсы народаў.
Цяжка зьмяніць наканаваньне сумных вырокаў.
Будзьма тымі, кім быць здольныя, – гэтага прагне розум.
Калі мы ўмелі з годнасьцю вольных гінуць
і, паміраючы, праславіцца ва ўсім сьвеце.
Калі мы паказалі столькі прыкладаў вернасьці,
дык здолейма ж у новым жыцьці перасягнуць дзядоў славу.
Пасьля трагічнага досьведу разумнейшымі будзем,
блукаючы праз чатыры стагодьдзі, у пятым не заблукаем.
А можа, тая хацінка народнай славы
напэўна палацам прыўкрасным некалі стане.
Можа… Але што я бачу?!
Нязьменны ў сваім намеры,
падарожнай ты загадаў заязджаць карэце.
Праз момант нас пакінеш – здароў бывай, Адаме!
Няхай ў тваёй пелігрымцы нябёсы будуць апорай.
Але ў кару за тое, што пакідаеш цяпер Варшаву,
хай штогодна сусед мяжу тваю заарае,
хай заўсёды цябе суд ніжэйшы ў Турыне даймае,
а экздывізараў жа “шаноўнейшая старызна”
няхай табе за сто тысяч ветраны млын прысудзіць.
Альбо калі на будучых шляхецкіх выборах
падумаеш аб пачэсных пасадах, пашане,
хай табе, нават, калі запэўняць шляхта й маршалак,
выкацяцца пятнаццаць белых і сто чорных галак.
Нарэшце, калі вар’яцкае жаданьне цябе агорне раптам,
аздобіць сваім плёнам віленскія кнігарні,
няхай пра твае творы ніхто не запытае,
а калі набудзе – хай толькі крытыкуе, хоць і не прачытае.

Бывай здаровы і гэтага досыць!
Гурхо, верны шубравец





На філіграні дакумэнта побач з выявай герба “Sielawa”(?)[8] была выразна пазначаная дата – 1818. Высьвятліць месца паходжаньня паперы пакуль не ўдалося, але, верагодна, гэта была тэрыторыя Польшчы.

А пасьля пачалося самае захапляльнае. Знаёмствы з цікавымі людзьмі за столікамі менскіх кавярняў і ў бібліятэцы – на старонках кніг і даведнікаў.

Хто такі Гурхо, удалося высьвятліць з дапамогаю Ліі Кісялёвай, якая, “памэдытаваўшы” над тэкстам верша, праз некалькі дзён назвала імя ягонага аўтара – шубраўца Францішка Гжымалы, які па звычцы, прынятай у межах гэтага таемнага віленскага таварыства надаваць сваім сябрам імёны паганскіх багоў не клясычнага Алімпу, а менавіта літоўскіх, меў мянушку Сафандула Гурхо. Гэтаксама, як старшыня таварыства Якуб Шымкевіч зваўся Пяркунас, Ігнаці Ходзька – Віршайтас, а Анджэй Сьнядэцкі – Сатварас... Не менш дзіўна гучалі псэўданімы іншых вядомых шубраўцаў, узятыя з “баламутнай міталёгіі” Яна Ласіцкага “De Diis Samogitarum”(1615)[9], што дало падставу літаратуразнаўцу Станіславу Станкевічу, таксама былому студэнту Віленскага ўнівэр-

сытэта, але ўжо XX стагодзьдзя, заўважыць у гэтай звычцы пэўны рэгіяналізм шубраўцаў[10]. Таварыства "нягоднікаў", якое паўстала ў Вільні ў 1816 годзе, групуючыся вакол газэткі "Wiadomości Brukowe", у 1818 дасягнула свайго найвышшага росквіту.

Існуе некалькі вэрсіяў паходжаньня слова "шубравец", адна зь якіх паходзіць ад слова "шыбаваць", то бок шыбка бегчы па зямлі, вадзе і паветры. У склад гэтага "імклівага" таварыства ўваходзілі вельмі адукаваныя і прагрэсіўныя людзі. Апроч прадстаўнікоў віленскай інтэлігенцыі, да яго належалі і тыя, для каго Вільня стала прытулкам на час навучання ў лепшым за часамі Расійскай імпэрыі ўнівэрсытэце, дзе, нягледзячы на агульную палітыку расійскага самадзяржаўя, панаваў дух вальнадумства і "ліцьвінскага" патрыятызму[11]. Сярод іх быў і варшаўскі публіцыст, літаратар, знаўца нямецкай літаратуры і аматар Шылера, аўтар вершу – Францішак Гжымала.

Асоба Гжымалы, паводле розных вядомых крыніц, выглядае даволі супярэчлівай. Выхадзец з Ломжы, ва ўзросьце 22 гадоў служыў у войску Напалеона, быў зьняволены, патрапіў у палон на Каўказ, пасьля чаго вярнуўся спачатку ў Вільню, пасьля ў Варшаву, дзе выкладаў польскую мову і літаратуру, а пазьней стаў вядомым журналістам у Каралеўстве Кангрэсовым, галоўным карэспандэнтам "Hamburger Zaitung" і рэдактарам двух літаратурных часопісаў: "Sibilli Nadwiślanskiej" у 1821 годзе ды "Astrei", якая даволі нерэгулярна выходзіла напрацягу 1821–1825 гадоў.

Менавіта ў "Astrei" (№ 5, 1823, арк. 215–217) Францішак Гжымала зьмясьціў першы ў гісторыі літаратуры водгук на творчасьць Адама Міцкевіча "Krótkie uwagi nad pismami poetycznymi Adama Mickiewicza" з нагоды выхаду двух томікаў ягонай паэзіі ў Вільні. Гэта была сапраўды падзея ў літаратурным сьвеце, бо сьмелых крытыкаў, здольных мысьліць па-новаму, не было ў той час наогул[12]. Нягледзячы на тое, што шубраўцы збольшага кіраваліся кансэрватыўнымі поглядамі ў літаратуры, сам Францішак, будучы заўсёднікам варшаўскіх кавярняў ды літаратурных салёнаў, аднолькава падтрымоўваў стасункі як з прыхільнікамі новага рамантычнага кірунку ў паэзіі, пра што сьведчыць літаратурны дадатак да "Astrei" – "Pielgrzym Nadwiślanski" (які падтрымоўваў рамантызм), так і з "клясыкамі" ў літаратуры, якія гуртаваліся па чацвяргах на абедах у палацы генерала, а пазьней сэнатара-ваяводы Каралеўства Польскага Вінцэнта Красінскага[13]. Будучы выдаўцом ды жадаючы стаць літаратарам, Гжымала, з аднаго боку, імкнуўся ўнікаць палітыкі, а зь іншага, актыўна рэагаваў на падзеі, сьведкам якіх давялося быць усёй ягонай генэрацыі.

Пасьля Венскага кангрэса 1815 года зьмянілася мапа Эўропы. Узнікла Каралеўства Польскае, якое не магло цалкам задаволіць палякаў, але было

лепшым з таго, што магло адбыцца пасьля 1795 года. Будучы ўдзельнікам тагачасных падзеяў, Гжымала перажываў пэўную эвалюцыю сваіх эмацыйных прыхільнасьцяў і спадзеваў. Ад ягонага напачатку непрыхаванага захапленьня імпэратарам Аляксандрам I, з чаго кпілі ды пасьміхаліся ў варшаўскіх салёнах, да разбурэньня ілюзіяў наконт польскіх свабод пад апекай Расіі, а пасьля да актыўнага ўдзелу ў Патрыятычным Таварыстве падчас Лістападаўскага паўстаньня, у працы рэвалюцыйнага часопіса "Kurier Polski" пад рэдакцыяй Адольфа Ціхоўскага, і, як вынік, эміграцыі пасьля паразы паўстаньня 1830–1831 гадоў. 27 мая 1832 года Францішак Гжымала ў якасьці ветэрана лістападаўскага паўстаньня нават браў удзел у 30-тысячным народным сходзе ў замку Hambacher Schloss, сымбалю дэмакратыі ў Нямеччыне.

Захаваліся апісаньні Францішка Гжымалы ва ўспамінах ягоных сучаснікаў, сяброў і непрыяцеляў. Гэтак, малады генэрал, літаратар, прадстаўнік "залатой" варшаўскай моладзі Людвік Міраслаўскі лічыў Францішка "хворым на аратараманію", бо любоў Гжымалы да прамоваў на пахаваньнях, тостаў на ўрачыстасьцях яшчэ з варшаўскіх часоў здабылі яму адпаведную славу, якая толькі ўмацавалася ў часы парыжскага побыту. Часам гэтая слава насіла даволі кур'ёзны характар. Чаго варты выпадак з прамовай на "пахаваньні" самога Людвіка Міраслаўскага, які раптоўна ачуняў ад сьмяротнай хваробы[14]. Нават пабачыўшы жывога прычынца "пахавальнай працэсіі", Гжымала ўсё роўна не стрымаўся ад патаснага прамаўленьня падрыхтаванай загадзя прамовы, скіраванай цяпер ужо на "ўваскрэслага" Людвіка. Менавіта Гжымала казаў прамову падчас прыняцьця ў таварыства шубраўцаў паэта Антона Гарэцкага, а пасьля і апошняе слова на ягоным пахаваньні:

…Spoczywaj Bardzie polski tu na obcej ziemi,
Ale gotuj się w podróz z braćmi żyjącemi,
Bo pod ziemią rodzinną grzmi wulkan i błyska,
Bo walki z wrogiem Polski godzina juz bliska.

Па ўспамінах сучаснікаў, Гжымала выразна не належаў ні да якога з сацыяльных бакоў тагачаснага грамадства, схіляючыся хутчэй да арыстакратыі, чым да дэмакратыі, але пакінуў аб сабе колькі зьняважлівых згадак суайчыньнікаў, прычынай якіх быў не столькі ягоны вонкавы выгляд, колькі перабольшаная ўпэўненасьць ва ўласнай літаратурнай выключнасьці.

Прырода надзяліла яго малым ростам, мажнай паставаю і вялікай галавой, абліччам не вельмі прывабным, а голасам рыпучым. На абедах у палацы генэрала Красінскага, калі былі вычарпаныя звыклыя кпіны і жарты, аб'ектам

насьмешак станавіўся найчасьцей Францішак Гжымала. Аўтарытэтны прадстаўнік арыстакратычных салёнаў, выказьнік поглядаў клясыцызму ў паэзіі Каятан Козьмян нават прысьвяціў яму сатырычную паэму “Grzymalida” і баляду “Partyzant”, якая высьмейвала небараку. Аднак Козьмян жорстка судзіў усіх сучасных яму аўтараў, найперш тых, якія хоць у чым адхіляліся ад клясычнага ўзору. Асабліва даставалася “смаргонскаму паэту” Міцкевічу[15]. Доўгі час прыгадвалі Гжымалу кантату ў гонар Аляксандра I, створаную разам з Людвікам Асінскім і Каралем Курпінскім.

Пакінуў згадку пра Гжымалу і ягоны сучаснік, усходазнаўца, які аб’ездзіў Сырыю, Эгіпет, Нубію ды Эфіопію, паліглёт, калекцыянэр і пісьменьнік, былы шубравец Восіп Сянкоўскі. У лісьце да Ёахіма Лялевеля ў 1828 годзе ён зьвяртаўся да апошняга з просьбай: “Поручаю вашей дружбе письмо do Safanduly de Gurchis Grzymaly, этому перлу варшавских журналистов, факелу мудрости и зениту аристархизма”[16].

На эміграцыі Францішак Гжымала належаў да дэмакратаў і прыхільнікаў Ёахіма Лялевеля, быў рэдактарам чарговага часопіса “Sybilla Tulactwa Polskiego”, зьбіраў гістарычныя матэрыялы, прысьвечаныя вайне 1812 года і паўстаньню 1830–1831 гадоў, застаючыся верным даўнім шубраўскім штудыям вывучэньня гісторыі і геаграфіі. Сядзеў у парыжскіх бібліятэках, дзяліўся адшуканай інфармацыяй зь іншымі, але сам значнага тэксту ў эміграцыі не стварыў. Затое стаў вядомы як гарадскі дзівак, які заўсёды быў гатовы пры любых умовах да чытаньня ўголас уласных вершаў, але ж ніколі не дамагаўся дзеля карысьці прыхільнасьці заможных і ўплывовых людзей. Таму жыў у нядолі, туляючыся па малых парыжскіх гатэльчыках, ды памёр на самоце ў сталым веку ў 1871 годзе. У апошні шлях яго праводзілі два палякі ды французскі прыяцель.

***

Чытаючы верш Ф. Гжымалы “Do Adama...”, міжволі пранікаесься настроем, што валодаў аўтарам падчас яго напісаньня, а таксама атмасфэрай, якая панавала на тэрэнах новастворанага Каралеўства і па-за ягонымі межамі.

Прыналежнасьць вернага шубраўца Гжымалы да віленскага таемнага таварыства прачытваецца ў вершы наўпрост.

У тэксьце адлюстраваліся падзеі, якія былі заўважнымі ў тагачасным грамадстве ды сталіся балючай праблемай і для сяброў таварыства. Такой праблемай на Літве і Беларусі (у адрозненьне ад Польшчы) напрыканцы XVIII і на пачатку XIX стагодзьдзяў было прыгоньніцтва. У Варшаўскім Княстве, а пасьля і ў Каралеўстве Польскім селянін ужо стаў чалавекам свабодным, мог

распараджацца сваёй асобай і ўласнасьцю, у той час як на суседніх землях самаўладства пана над селянінам трывала ў поўнай меры[17]. Адукаваным людзям, сябрам таемных таварыстваў, было балюча ўсьведамляць, што народ, які з'яўляецца захавальнікам спрадвечнае культуры і нацыянальнага менталітэту, цалкам страціў значэньне ў грамадстве.

Таварыства шубраўцаў на старонках "Wiadomoścu Brukowych" сыстэматычна вяло кампанію супраць землеўласьнікаў, што бесчалавечна зьдзекваліся з прыгонных. Водгульле гэтае тэмы знайшло адбітак у дзейнасьці ды лістох філяматаў і філярэтаў, а таксама ў паэзіі Адама Міцкевіча і Яна Чачота[18]. Гучыць яно і ў вершаваным лісьце Францішка Гжымалы, адрасаваным Адаму:

...на што з абурэньнем глядзіць асьвечаная Эўропа.
Уладальнік, сам нявольнік, у кайданах трымае хлопа...

Але ж да якога Адама зьвяртаўся Францішак? Відавочна, да рэальнай асобы. Да свайго знаёмца.

Улічваючы пэўную патаснасьць верша і адначасова ягоную сяброўскую скіраванасьць, сустрэўшы ў тэксьце словы *Літва, Пілігрымка, Нябёсы, Аздобіць сваім плёнам віленскія кнігарні,* а таксама паўсталы ва ўяўленьні вобраз вандроўніка-бесхацінца, я ані хвіліны не сумнявалася, што адшукаўся верш, прысьвечаны Адаму Міцкевічу. Цяжка было ў першае імгненьне згадаць якога іншага Адама, вартага такога пасылу! Апроч таго было дакладна вядома пра кантакты Францішка Гжымалы і Адама Міцкевіча на эміграцыі. Але ж, улічваючы ўсюдыіснасьць Гжымалы, не выключалася і іх больш блізкае знаёмства значна раней, магчыма, у часы напісаньня гэтага верша. Вядома, што Гжымала, які быў на восем гадоў старэйшы за Міцкевіча, вёў знаёмства з філяматамі, а дасьледчык Ёзаф Бялінскі не выключае, што Адам Міцкевіч таксама мог быць шубраўцам[19]. Акрамя таго верагодна, што сад Красінскіх, які згадваецца ў вершы, – той самы сад каля палаца генерала Войцаха Красінскага, дзе па чацьвяргах зьбіралася варшаўская літаратурная эліта, якую Міцкевіч апісаў у VI сцэне III часткі "Дзядоў" пад назваю "Варшаўскі салён". Сярод гасьцёў гэтых "літаратурных соймікаў" сустракаліся як рамантыкі, так і рэпрэзэнтанты клясычнага Парнасу – Людвік Асінскі, Францішак Мараўскі, Каятан Козьмян, Ёахім Лялевель, Антоні Эдвард Адынец, Канстанты Гашчынскі, Францішак Гжымала ды іншыя[20]. Менавіта з III часткі "Дзядоў" паходзяць і красамоўныя міцкевічавы радкі "...I uciec z tego Wilna w kochaną Warszawę..."[21]

Ужо згадвалася пра тое, што Гжымала прычыніўся да папулярнасьці Міцкевіча ў Варшаве, праінфармаваўшы публіку пра выхад двух томікаў паэта ў

Вільні. Апроч таго ён першы за шэсьць гадоў, насуперак рэакцыі прыхільнікаў клясыцызму і ў Вільні, і ў Варшаве, ухвальна адгукнуўся на творчасьць Адама Міцкевіча, адзначыўшы яе арыгінальнасць, прысутнасьць у ягонай паэзіі багатай і жывой імагінацыі, а галоўнае, прызнаў за паэтам першынства на ніве рамантызму, да таго ж не ў якасьці тлумача нямецкіх і ангельскіх паэтаў, а як самастойнага творцы. Будучы (дзякуючы настаўніцкаму досьведу ў выкладаньні польскай мовы) чулым да граматычных хібаў, ён папракаў Міцкевіча за моўную няправільнасьць, а таксама за прысутнасьць у тэкстах пэўнай gminności – то бок простанароднасьці, а па-іншаму – беларускасьці, такой дарагой нашаму сэрцу.

Гжымала не лічыў сябе гарачым прыхільнікам паэта, але ж прызнаваў ягоны надзвычайны талент і прадказваў вялікую будучыню[22]. Міцкевіч адгукнуўся артыкулам “Аб крытыках і рэцэнзентах варшаўскіх” (1829), дзе, пішучы пра Гжымалу, іранічна пракамэнтаваў некаторыя ягоныя закіды і перасьцярогі, а таксама адзначыў, што, будучы публіцыстам і статыстам, Францішак Гжымала глыбока не прааналізаваў ягонай літаратурнай творчасьці і дасюль не вызначыўся, ці падабаецца яму ягоная паэзія. Тым не менш Гжымала быў першым, хто прызнаў і ўхваліў выбар Міцкевіча на карысьць рамантызму.

Знаёмства паэта і крытыка паслужыла ў далейшым нагодай і да стварэньня славутага міцкевічавага верша “Exegi munimentum aere perennius… з Гараццага” (1833), напісанага на тры гады раней за верш Пушкіна “Памятник”. Побач з датаю напісаньня было пазначана, што радкі верша натхнёныя візытам Францішка Гжымалы[23]. У некаторых выданьнях верш так і называецца: “Wizyta pana Franciszka Crzymały”[24]. У творчасьці Міцкевіча ёсьць яшчэ адзін твор, зьвязаны з Гжымалам – верш “Do Franciszka Grzymały”, у якім відавочна адлюстраваныя ростыркі і нязгоды, што апанавалі дзеячаў эміграцыі, расцягнутых па розных групах, таварыствах, суполках і г.д. Верш – бязьлітасны адказ паэта на пэўныя, вядомыя ім абодвум падзеі.

Такім чынам, знаёмства Міцкевіча і Гжымалы магло б даць пэўныя падставы для вырашэньня пытаньня пра асобу невядомага Адама. Але... Сярод дасьледчыкаў творчасьці паэта ў Польшчы і Беларусі існуе абсалютна дакладная інфармацыя пра тое, што Міцкевіч ніколі ў сваім жыцьці не быў у Варшаве! Як ні дзіўна выглядае такі факт біяграфіі Адама Міцкевіча, але пацьверджаньняў на карысьць ягонага побыту ў Варшаве няма. У той час, як у Познаньскім Княстве сляды ягонай прысутнасьці захаваліся ў 30 дварах[25]. Акрамя таго ў вершы ёсьць фрагмэнты, якія аніяк пакуль не стасуюцца з вобразам паэта.

Дык ці граў Міцкевіч на флейце?

***

У другой частцы разгляданага верша гаворка ідзе пра пачэсныя пасады, ушанаваньні на будучых шляхецкіх выбарах, а таксама прысутнічае выразная згадка пра кола найвышэйшых асобаў, што сабраліся ў Варшаве, верагодна, на Сойм 1818 года і складалася з руплівых паслоў, кашталянаў, ваяводаў, біскупаў ды іншых, якія разам з жыхарамі Польшчы, Расіі і замежжа былі ўражаныя шматабяцальнай прамоваю імпэратара Аляксандра І, дзе прагучалі намёкі на ўвод канстытуцыі ў Расіі ды на пашырэнне Каралеўства Польскага за кошт далучэння да яго былых земляў Вялікага Княства Літоўскага.

Тады пошукі верагоднага адрасата Францішкавага ліста скіроўваюцца ў іншыя страты грамадства, адпаведныя яму сваім статусам. На думку прыходзіць яшчэ адзін славуты Адам – князь Адам Ежы Чартарыйскі.

Здольны з дзяцінства да моваў, маляваньня, пісаньня вершаў[26] князь атрымаў навучаньне, якое адпавядала ягонаму грамадскаму становішчу. Умеў фехтаваць, страляць, ездзіць конна, танчыць і з маладых гадоў меў за мэту прысьвяціць сваё жыцьцё вайсковай службе на карысьць Польшчы. Прысутнічаў на Чатырохгадовым сойме ў Варшаве падчас ухвалы Канстытуцыі 3 траўня 1791 года.

Жыцьцё ж далей складвалася насуперак жаданьням. Трагізм князя Адама палягаў у наканаваньні быць адначасова палякам і доўгі час знаходзіцца на службе расійскага самадзяржаўя. Быць асабістым сябрам імпэратара Аляксандра І і бязмоўна кахаць ягоную жонку. Выхаваньне і адукацыя князя былі такога кшталту, што ўсё, што ён рабіў, нават усьведамляючы сябе не на сваім мейсцы, у яго выдатна атрымоўвалася. Затое з цягам часу ён набыў пажыцьцёвую хранічную хваробу, імя якой было "сплін", а таксама мянушку *Сармат*, вядомую ў колах расійскіх саноўнікаў, якія паважалі, але таемна не любілі гэтага набліжанага да імпэратара паляка[27], зьвязваючы, верагодна, у сваіх думках кансэрватыўнага палітыка з рэвалюцыйна настроенымі студэнтамі Віленскага ўнівэрсытэта, якія ў 1827 годзе стварылі таварыства "Сармацкае племя, або прыхільнікі айчыны", асноўнай мэтаю якіх было аднаўленьне Рэчы Паспалітай як незалежнай дзяржавы[28].

Праз усё жыцьцё гэта мэта была мараю самога Чартарыйскага, слабы адбітак якой уцелясьніўся 3 траўня(!) 1815 года ў выглядзе невялікага, але канстытуцыйна самастойнага Каралеўства Польскага. Заслуга ў стварэньні гэтага дзяржаўнага ўтварэньня на абшарах Расійскай імперыі належала непасрэдна князю Адаму, які з 1815 да 1830 года намінальна займаў пасаду сэнатара-ваяводы ў складзе Адміністрацыйнай Рады Каралеўства. Але менавіта ў гэты

пэрыяд Чартарыйскі канчаткова страціў міласьць манарха, і, глыбока расчараваны вырашэньнем пытаньня Літвы, з 1816 года амаль ухіліўся ад публічных спраў, заняўся маёмаснымі пытаньнямі ў родавых маёнтках і ўрэшце ў 1817 годзе ўзяў шлюб.

Пасьля сойму 1818 года, апошняга сойму згоды з імпэратарам, князь Чартарыйскі да самай сьмерці Аляксандра I удзелу ў парламенцкім жыцьці Каралеўства ўжо не браў. Затое праз некаторы час усталяваў кантакты з адноўленым канспіратыўным жыцьцём у Польшчы, спрабаваў наладзіць сувязі з віленскай моладзьдзю, дбаў аб уратаваньні Віленскага ўнівэрсытэта, аб становішчы ягоных прафэсароў і студэнтаў. Менавіта ў гэты час сустракаўся з Адамам Міцкевічам. Цалкам не выключана, што быў знаёмы і з публіцыстам ды журналістам Францішкам Гжымалам, які асьвятляў соймавыя падзеі ды не цураўся знаёмстваў з палітычнай элітай.

Менавіта ў 1818 годзе Чартарыйскі, страціўшы давер да імпэратара ды пераканаўшыся ў вельмі хісткіх падставах канстытуцыйных свабод у Каралеўстве Польскім, пачаў актыўна інфармаваць грамадства Эўропы пра парушэньні гэтых правоў. Аналягічнай працай займаўся і Гжымала, працуючы журналістам “Zaitung des Hamburgischen Correspondent”. Эўрапейскае грамадства ў 1818 годзе дасканала ведала пра ходу падзеяў.

Пасьля паўстаньня мейсцам сустрэчы Чартарыйскага і Гжымалы відавочна мог быць Hôtel Lambert у Парыжы ды іншыя мясціны, дзе спатканьні маглі адбывацца пры самых розных невядомых цяпер абставінах. Ці не князю Чартарыйскаму адрасаваныя радкі з вышэйзгаданага напісанага на эміграцыі верша Адама Міцкевіча “Do Franciszka Grzymały”, які ўтойвае непрыхаваныя крыўду і іронію?

..Przy nim stoi na deskach Puławski przeczysty
I wznosi rozczulony głos ewangelisty…

Аднак постаць паважнага саноўніка, куратара Віленскай навучальнай акругі, знаёмца Гётэ, чалавека з велізарным асабістым аўтарытэтам у Варшаве 1830-х гадоў усё ж мала стасуецца з сяброўскай разняволенасьцю, такой відавочнай у вершы Францішка Гжымалы. Апроч таго вядома, што ў сакавіку 1818 года князь Чартарыйскі быў паранены ў двубоі з Людвікам Пацам. Аляксандр I, які ў гэты час знаходзіўся ў Варшаве, наведваў хворага і нават пасылаў яму свайго лекара, а ў траўні 1818 года гасьцяваў у Пулавах[29]. Апрача таго розьніца ў дваццаць гадоў паміж аўтарам і магчымым адрасатам таксама выклікае сумнеў на карысьць вэрсіі пра князя Адама.

Цікава, што аб'яднаў згаданых асобаў у прасторы аднаго верша той самы літаратурны твор-помнік Адама Міцкевіча, дзе ўскосна згадваюцца два фігуранты нашага дасьледаваньня. Пра Адама Чартарыйскага ў вершы "Exegi munimentum…" ускосна нагадвае ягоны родавы палац у Пулавах, славутая рэзыдэнцыя князёў Чартарыйскіх, якая ад часоў Станіслава Аўгуста і да паўстаньня 1830–1831 гадоў была асяродкам сьвецкага і культурнага жыцьця. А "габрэй" (ці карчмар у перакладзе Рыгора Барадуліна), які таемна возіць у Літву кнігі, – сам Францішак Гжымала?[30]

Помнік мой переажыць мае красу Пулаў,
Склеп Касьцюшкі і гмах, што ў Вільні Пац узьняў,
І не зможа яго Віртэмбэрг разбамбіць,
Ні сьвіньня-аўстрыяк штукай нямецкай зрыць.
Ад Панарскіх вяршынь дый блізкіх Коўна вод
Славай перасягну Прыпяці плыннай брод.
Увесь Наваградак, Менск верш прачытаюць мой
Перапіша радкі моладзь сваёй парой.
У дачок ахмістрынь мой будзе ў ласцы твор,
З браку лепшых яго нават чытацьме двор!
Вось жа, паўз царскі гнеў, турмы й замкі дзьвярэй
Возіць тайна ў Літву кнігі мае габрэй.
(*Пераклад Сержа Мінскевіча*)

Трэба было шукаць трэцяга Адама.

***

Сярод сяброў тайнага віленскага таварыства "Блакітны саюз філярэтаў" быў былы вучань Сьвіслацкай гімназіі, выхадзец з небагатага шляхецкага роду з Кобрыншчыны з маёнтка Залешаны на Кулінаўшчыне, блізкі сябра Адама Міцкевіча – Адам Сузін. Ягоны бацька ў свой час служыў ад'ютантам караля Станіслава Аўгуста ў Горадні, а пасьля – урадніком Кобрынскага гарадскога суда. Дзякуючы сваім выдатным якасьцям характару, Сузін здабыў неверагодную павагу сярод сяброў, а таксама стаў гувэрнёрам сыноў Міхала Клеафаса Агінскага (цікава, што на высылцы ў Сібіры ён выхоўваў таксама сыноў камэнданта замка ў Арэнбургу). У Віленскім унівэрсытэце вывучаў дакладныя навукі, а за год да зьняволеньня атрымаў ступень магістра філязофіі. Відавочна, пэсымістычна ацэньваў лёс незалежнасьці Каралеўства Польскага зь першых

гадоў ягонага паўставаньня. У 1824 годзе па выраку сьледчай камісіі быў зьняволены ў Базыльянскіх мурах у Вільні. Разам з Тамашом Занам і Янам Чачотам прызнаны "небяспечным злачынцам", найбольш вінаватым ў студэнцкім руху, і высланы ў Сібір. Менавіта ў вязьніцы, куды да сяброў перад высылкай наведваўся Адам Міцкевіч, і была складзеная яго імправізацыя "Do Adama Suzina", поўная сяброўскай любові і запалу: …Niech żyje Suzin kochany!... Стаў Сузін і дзейнай асобаю ў I сцэне III-й часткі Міцкевічавых "Дзядоў". Захаваліся ўспаміны і пра тое, як у камэры Тамаша Зана, таксама ў прысутнасьці Сузіна, Ян Чачот засьпяваў сваю песьню на беларускай мове: "Да лятуць, лятуць, да дзікія гусі, Да нас павязуць да далёкае Русі…"[31]

У адкрытым лісьце да рэдактара "Tygodnika Ilustrowanego", напісаным пасьля сьмерці Адама Сузіна ў 1879 годзе, паэт і тлумач, сябра Шапэна і Гарэцкага, спадарожнік у вандроўках Міцкевіча, філярэт Антон Эдвард Адынец пісаў, што надзвычай рэдка сярод людзей сустракаецца асоба, якая спалучае ў сябе нязломную моц душы з неверагоднай далікатнасьцю розуму і сэрца, а таксама мяккасьцю і лагоднасьцю характару. Менавіта да Сузіна зьвярталіся шматлікія ўнівэрсытэцкія сябры з просьбай пасярэдніцтва ў сяброўскіх "вархолах", бо меў нейкі асаблівы і надзейны спосаб улагоджваньня ўзаемных спрэчак. Таксама да яго неслі свае творы як фізікі і матэматыкі, так і літаратары і нават вядомыя паэты, бо цалкам давяралі ягонаму выраку і шчыраму тону, зь якім ён прамаўляўся. Але невядома, ці займаўся сам Сузін літаратурнай творчасьцю, хаця часам згадваецца ў літаратуры як паэт[32].

...Ці мог менавіта Адам Сузін быць адрасатам вершаванага ліста шубраўца Сафандулы Гурхі? Кантакты сярод студэнцкай моладзі былі настолькі імклівымі і раптоўнымі, што біёграфы не заўсёды ў стане ведаць пра ўсе іх абставіны. Маладзейшы на дзесяць гадоў за Францішка Адам Сузін мог неаднойчы з Вільні прывандраваць да Варшавы, а пасьля ад'язджаць назад, пакідаючы па сабе добры ўспамін. Але...

***

Нечакана ў літаратуры першай паловы XIX стагодзьдзя зьяўляецца постаць яшчэ аднаго Адама, знаёмца трох герояў нашага расповеду (Міцкевіча, Чартарыйскага і Гжымалы) – Адама Солтана.

Чалавек, які нарадзіўся ў Варшаве, а гадаваўся ў Дзятлаве, што на Слонімшчыне. Прадстаўнік старажытнага беларускага роду Перасьвет-Солтанаў, вядомага ў Вялікім Княстве Літоўскім з XV стагодзьдзя. Сын літоўскага надворнага маршалка, удзельніка чатырохгадовага Сойму Станіслава Сол-

тана (якi, мадэрнiзуючы гаспадарку, пабудавалi на пачатку XIX стагодзьдзя ў Дзятлаве папяровую фабрыку, цагляны завод ды паштовую станцыю) i Францiшкi-Тэафiлii з Радзiвiлаў, стрыечны брат князя Мiхала Радзiвiла. Падпалкоўнiк армii Каралеўства Польскага, кавалер трох ордэнаў – Залатога Крыжа Virtuti Militari, атрыманага ў васемнаццаць гадоў за службу ў коннай артылерыi Варшаўскага Княства ў 1810 годзе, ордэна Труны Гасподней ад папы Рымскага за збор iнфармацыi ў 1839 годзе аб перасьледзе каталiкоў i ўнiятаў у Расiйскай iмперыi, а таксама Ордэна Сьвятой Алены ад iмпэратара Напалеона III за ўдзел у кампанii 1812 года. Сябра некалькiх масонскiх ложаў.

Атрымаўшы добрую хатнюю адукацыю (маляваньню яго вучыў славуты мастак i настаўнiк Ян Рустэм, вучань выдатнага польскага мастака эпохi Асветнiцтва, француза з паходжаньня Яна Пятра Норблiна, якi апроч iншага маляваў выявы касьцюшкавых касiнераў, а таксама падзеi, зьвязаныя з прыняцьцём Канстытуцыi 3 траўня), Адам Солтан ужо ў адзiнаццаць год пачаў наведваць лекцыi ў Вiленскiм унiвэрсытэце, дзе пасябраваў з Ёахiмам Лялевелем, а ў пятнаццаць гадоў атрымаў ступень кандыдата фiлязофii.

Таксама, як i Францiшак Гжымала, ён патрапiў у палон пасьля ўдзелу ў вайне 1812 года на баку Напалеона. Але ўжо пачынаючы з 1815 года ў Варшаве атрымаў розныя вайсковыя чыны. Аднак у 1817-м раптоўна пакiдае Варшаву i зьязджае на Радзiму, у Лiтву, бо цалкам расчароўваецца ў сiтуацыi, якая складаецца ў армii Каралеўства Польскага пад кiраўнiцтвам вялiкага князя Канстантына. Некаторы час займае пасаду выбранага мiравога судзьдзi. Падчас паўстаньня далучаецца да тых паўстанцаў, якiя планавалi ягонае пашырэньне на Лiтве i Беларусi ўвесну, але ў вынiку разам з асобна сфармаваным уласным аддзелам паўстанцаў сыходзiць у партызаны ў нетры Белавежскай пушчы. За ўдзел у паўстаньнi цалкам пазбаўляецца маёмасьцi, а таксама i Радзiмы. Менавiта ў гэты час без сваiх уладаньняў засталiся найбольш уплывовыя ўдзельнiкi паўстаньня: Яўстафiй Сапега, Iосiф i Герман Патоцкiя, Карл Нямцэвiч, Антон Булгарын ды iншыя. У родавым палацы Солтанаў з цягам часу размяшчаюцца кашары, вялiкi сямейны кнiгазбор зьнiкае цалкам, а лёс фамiльнага архiва невядомы. Пачынаецца эмiграцыя i бясконцая перамена шматлiкiх эўрапейскiх гарадоў, у якiя Солтан трапляе з рознымi мiсiямi, – Гамбург, Парыж, Лёндан, Рым, дзе ў яго працягваецца шматгадовы раман з рымлянкай Адэлаiдай Фабi. Тым часам на радзiме рэштай ягонай нерухомасьцi пачынаюць цiкавiцца экздывiзары, а сыноў у адсутнасьцi бацькi на загад iмпэратара Мiкалая I забiраюць з-пад апякунства сваякоў i аддаюць на выхаваньне ў корпус кадэтаў.

Калi супаставiць факты бiяграфii Адама Солтана са згадкамi рэалiяў, пададзеных у вершы, то некаторыя зь iх наводзяць на думку аб пэўных супа-

дзеньнях. Дык ці мог ліцьвін Адам стацца адрасатам Францішка? Дакладна вядома, што Гжымала ўжо прысьвячаў Солтану верш пад назвай “Młodej mej Muzy niezręczne tony” ў часы свайго каўказскага палону[33]. Яны былі знаёмыя яшчэ з часоў Напалеонаўскай кампаніі! Няма сумніваў, што пазьней жыцьцё сутыкала іх у Польшчы, а дакладней у Варшаве, неаднойчы. Расчараваньне Солтана ў польскім войску Каралеўства і ягоныя раптоўныя (узяў адпачынак) уцёкі ў Літву са сталічнай Варшавы якраз напярэдадні Сойму (аб чым ідзе гаворка ў Гжымалы) стасуюцца са зьместам верша.

Развагі пра страту былой велічы Айчыны і замірэньне з наканаванасьцю лёсу, *які знаходзіцца ў руках Нябёсаў*, былі агульнымі ў галовах пакаленьня, што гадавалася ў дзедаўскіх маёнтках на прыкладах гераічнага мінулага ды памятала спадзевы, зьвязаныя з імем Напалеона І Банапарта. У самім вершы Напалеон не згадваецца наўпрост, хаця ўся атмасфэра таго часу была прасякнутая настроямі, зьвязанымі з францускім імпэратарам. Нават Міцкевіч падпісваў свае лісты ў 1817–1819 гг. як Адам Напалеон Міцкевіч, альбо Напалеон з Наваградка. Пазьней на лекцыях у Парыжскім Калегіуме Міцкевіч казаў, што “духоўнай краінай рамантыкаў была краіна, у якой знаходзіўся геній Напалеона”[34].

Некаторыя іншыя тагачасныя рэаліі таксама знайшлі адлюстраваньне ў вершы Францішка Гжымалы. Апроч становішча сялянаў, шубраўцаў турбавалі і іншыя сацыяльныя тэмы. Найперш тэма жыдоў, адукацыі кабет, п’янства, экздывізіі (падзел маёнтка на часткі паміж крэдыторамі). Экздывізіі шубраўцы прысьвячалі шмат старонак у сваім друку[35]. Гэтая прыкрая зьява сталася ў грамадстве асабліва балючай, пачынаючы ад пачатку XIX стагодзьдзя. Сойм 1818 года гэтаксама разглядаў законапраект па праблеме эксдывізіі. Знайшла гэтая актуальная тэма адлюстраваньне і ў вершы, адно што ў метафарычнай форме. *…Эксдывізараў шаноўнейшая старызна*, прыгаданая ў вершаваным лісьце з відавочнай іроніяй, пазьней мела адносіны і да Адама Солтана. Пакуль апошні быў на эміграцыі, на радзіме распачаўся працэс аб эксдывізіі, які тычыўся ягоных маёнткаў у Пінскім і Слонімскім паветах[36].

Лёсаваньне падчас балатаваньня кандыдатаў на шляхецкіх сойміках *з дапамогаю белых і чорных галак* (т.б. шароў, вядомае і да сёньняшняга часу), пра якое ідзе гаворка ў вершы, яшчэ раз сьведчыць пра тое, што аўтар відавочна быў сьведкам падобнага дзейства. Такі рытуал існаваў у шубраўцаў, якія шмат што пераняли ад масонаў, бо з’яўляліся ў большасьці сваёй сябрамі масонскіх ложаў[37]. Увогуле арганізацыя таварыства (сыстэма ўлады, іерархія, абрады, прылады) была пабудаваная ў шубраўцаў на ўзор ложаў. Да ложаў, якія існавалі легальна, “Гарлівы Ліцьвін”, “Добры пастар”, “Школа Сакрата”, “Дасканалая еднасьць” ды іншых – належала шмат шубраўцаў. Масонам 3-й ступені і

Майстрам катэдры ложы "Вузел еднасьці" быў у 1819–1820 гадах і Адам Солтан. Таксама належаў ён да ложы "Святыня спакою"[38].

Шубраўскія ды адначасова масонскія пазнакі прачытваюцца і ў вершы Гжымалы. Напрыклад, сярод пунктаў абавязкаў шубраўцаў было правіла ніколі не ставіць за мэту ў любой гульні (найперш, у більярд і карты) выйгрыш, а калі такое здарыцца, не трымаць грошы пры сабе больш за суткі. Ці не пра гэта радок верша:

...Каму ж прайграю ў мар'яж?

Ці згадка граньня на той самай флейце, якая, дзякуючы твору Моцарта, увайшла ў сьпіс сімвалаў масонства.

Хто водгукам флейты душу маю расчуліць?

Але ж якія творы Адама маглі б з'явіцца ў віленскіх кнігарнях у выпадку, калі яго агорне смутак, як пра тое гучыць у вершы? У адрозненьне ад іншых Адамаў, Солтан, здаецца, не быў творцам і не пакінуў літаратурнай спадчыны, калі не лічыць яго велізарную перапіску з Жыгімонтам Красінскім, сынам генэрала Вінцэнта Красінскага, хрэсьнікам Напалеона Банапарта (бо нарадзіўся ў Парыжы ў 1812 годзе).

Ліставаньне было неад'емнай часткай штодзённасьці той эпохі. "Вершаваныя лісты" да генэрала Францішка Мараўскага пісаў славуты адэпт клясыцызму Каятан Козьмян, велізарны эпісталярый застаўся па Адаму Міцкевічу, па філяматах ды філярэтах. Тагачаснае ліставаньне найчасьцей уяўляе сабой выдатныя ўзоры літаратуры. Захавалася 220 лістоў Жыгімонта да Адама Солтана, напісаных у эміграцыйны пэрыяд. Апроч духоўнай блізкасьці іх лучыла і крэўнае сваяцтва. Маці Жыгімонта Красінскага паходзіла з той самай лініі Радзівілаў ад наваградскага ваяводы Мікалая Фаўстына. Вытрымкі з ліставаньня крэўных сяброў красамоўна сьведчаць пра іх абодвух, а таксама пра духовы сьвет далёкага-блізкага XIX стагодзьдзя:

"...рэдка калі на зямлі людзі кахаюць адзін аднаго, а калі кахаюць, дык няхай будуць разам, няхай яшчэ паразмаўляюць, няхай абдымуць адзін аднаго, бо кожны наступны дзень можа разлучыць іх навекі..."

"...ты ёсьць адным з тых нешматлікіх у цяперашнім сьвеце чалавекам, які верыць у глыбокія пачуцьці, у годнасьць, у пэўныя сьвятыя думкі, – але страх агортвае мяне, Адаме, бо такіх людзей ужо вельмі мала..."

"Няшчасьцем нашага часу ёсьць брак сэрца. Цяпер людзі забыліся на любоў да жывых істот. Развучыліся любіць Бога і кабет, але затое – грошы, распусту, мэтафізыку і сафізм. Шкілет ёсьць, але харaство зьнікла..."

"...Бывай, дарагі Адаме, і вер, што, дакуль сэрца б'ецца, датуль маеш сябра пасярод самотнасьці тваёй..."[39]

Менавіта Жыгімонт Красінскі, ведаючы ўсе абставіны сябравага жыцьця, пакінуў апісаньне Адама Солтана – “прыяцель са сталі, каваны з жалеза, але абліты сьлязьмі”. Той неўдаваны сяброўскі тон, такі адчувальны ў гэтым ліставаньні, гучыць і ў вершы Гжымалы.

Сярод варшаўскіх пазнакаў у вершы згадваецца *вуліца прыгожая Лешна*, на якой, верагодна, жыў ці спыняўся Адам. Вуліца вядомая тым, што ўваходзіла ў тэрыторыю, дзе здаўна жылі варшаўскія жыды і студэнты, дзе знаходзілася рэдакцыя “Kuriera Polskiego”, куды ў часы лістападаўскіх падзеяў штодня прыходзіў Францішак Гжымала. Менавіта на Лешна месьціўся кляштар кармэлітаў, дзе ў вязьніцы трымалі зьняволеных паўстанцаў. Пасьля Другой сусьветнай вайны забудова вуліцы зьнікла, камяніцы і рэшткі кляштару былі разабраныя ў сувязі з пераносам касьцёла. Менавіта ў касьцёле кармэлітаў на вуліцы Лешна 29 лістапада 1860 года з нагоды гадавіны паўстаньня 1830–1831 гадоў адбылося ўрачыстае набажэнства, а ўвечары з ініцыятывы студэнта Навакоўскага ўпершыню былі прасьпяваныя патрыятычныя гімны: “Божа, які Польшчу”, “Яшчэ Польшча не загінула”, “З дымам пажараў”. Сьпяваючы песьні, шэсьце рушыла з Лешна да цэнтру горада. Таксама кавярня “*Pod Kopciuszkiem*” у Варшаве, верагодна, памятае дасьціпныя жарты пра жарсьці каханьня, якія яе наведнікі, у дадзеным выпадку Францішак з Адамам, адпускалі ў бок цудоўнай Людвісі.

Такім чынам, Варшава ў вершы паўстае праз згадку Віслы, саду ля палаца Красінскіх, вуліцы Лешна, кавярні “*Pod Kopciuszkiem*”, замкавых вежаў, вёскі Воля ў гарадскіх ваколіцах, дзе раней на Соймах адбываліся выбары караля. А таксама праз урачыстую сцэну сходу прадстаўнікоў розных станаў у Каралеўскім замку ў 1818 годзе, перад якімі 27 сакавіка прагучала на французскай мове тронная прамова караля Аляксандра І (150 чалавек дзень і ноч абнаўлялі залю, дзе мусіла адбыцца ўрачыстасьць, зрабіўшы яе бальнай, сьвежай і вясёлай, але адрознай ад той, даўняй, у якой кармазын на лавах, ганках ды цяжкіх сэнатарскіх фатэлях нагадваў былую страчаную дзяржаўнасьць)[40].

І – як іншасьвет – аддаленая Літва, зацішны край, дзе пануе няволя. Але тамсама Вільня з кнігарнямі, якая паўстае цэнтрам, культурнай сталіцай, культавым местам, бо такой яе памятае сам аўтар – Гжымала, якому давялося жыць тут пасьля палону, завязваць шматлікія сяброўскія стасункі. Для Гжымалы ўсе спрэс – палякі. І Антон Гарэцкі, і той невядомы Адам, да якога ён зьвяртаецца ў вершы: *ты – паляк…*, бо ўсё спаланізаванае ліцвінскае грамадзтва разам з жыхарамі былой Кароны пачувалася ў тыя часы найперш грамадзянамі Рэчы Паспалітай.

Усе згаданыя тут асобы па-свойму трагічныя. Міцкевіч – вечны блукальнік ды бесхацінец; Чартарыйскі, які праз усё жыцьцё меў душэўны раздрай; Сузін – высланец; Солтан разлучаны з перавучанымі дзецьмі і Радзімай.

Магчыма, верш пісаўся не па гарачых сьлядах падзеяў 1818 года, а значна пазьней, і таму пэўныя факты тычацца розных часоў. Мажліва, існаваў іншы Адам, які не патрапіў на старонкі гістарычнай літаратуры і таму "выпаў" з увагі дасьледчыкаў. А мажліва, тэкст зьяўляецца цалкам імагінацыяй самога Францішка... Верш мала стасуецца з вобразам фамільярнага, павярхоўнага чалавека, паэта трэцяга эшалёну… Ведаючы з розных біяграфічных згадак пра любоў Францішка Гжымалы да чытання ўласных твораў, усьведамляю, які б ён быў шчасьлівы ад разуменьня таго, што ягоны верш прагучаў у XXI стагодзьдзі, набыўшы другое жыцьцё.

Любая дакументальная крыніца ў выніку даследаваньня набывае кшталт зьявы культуры. У дадзеным выпадку вершаваны тэкст XIX ст. выразна праілюстраваў пэўны фрагмент тагачасных гістарычных рэаліяў і на іх фоне – праяву чалавечых эмоцыяў, а ягоная інтэрпрэтацыя аб'яднала ў прасторы тэкста розныя знакавыя асобы, якіх лучыў міжсобку агульны лёс разбуранай дзяржавы.

Аўтарка шчыра дзячыць за парады і дапамогу Ліліі Кісялёвай, Юрыю Лаўрыку, Альбіне Францаўне Аляксандравай, Ганне Кісьліцынай і Ірыне Багдановіч. Фіксацыя філіграні была выканана з дапамогаю фотаапарата і падсьветкі з тыльнага боку дакумента загадчыкам аддзела археаграфіі БелНДІДАС сп. Валерыем Пазьняковым.

Заўвагі

1 Вуліца ў Варшаве.
2 Гульня ў карты з удзелам двух чалавек.
3 Сад у Варшаве.
4 Славутая прыгажуня на каве "Pod Kopciuszkiem" у Варшаве.
5 У час, калі Імператар і Кароль Аляксандр прыбыў у Варшаву.
6 Вёска пад Варшавай, дзе адбываліся элекцыйныя Соймы.
7 Канстытуцыя 3 траўня.
8 Tablice odmian herbowych Chrzańskiego. Tabl. VI. – Warszawa, 1909.
9 Станкевіч, С. Беларускія элементы ў польскай рамантычнай паэзіі. – Вільня, 2010. – С. 181.
10 Станкевіч, С. Беларускія элементы ў польскай рамантычнай паэзіі. – Вільня, 2010. – С. 13.

[11] Гісторыя Беларусі к. XVIII – пач. XIX стст. у дакументах і матэрыялах. Хрэстаматыя / укл. А. Смалянчук. – Вільня, 2007. – С. 8.
[12] Chmielewski, P. Dzieje krytyki literackiej w Polsce. – Warszawa, 1902. – S. 156.
[13] Kieniewicz, Stefan. Krasiński Wincenty. Polski słownik biograficzny. T. XV. – Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970. – S. 195–198.
[14] Kieniewicz, Stefan. Mierosławski Ludwig. Polski słownik biograficzny. T.XX.4. Z. 87. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1975. – S. 812–815.
[15] Bystroń, J. Literaci i grafomani z czasów Korolewstwa Kongresowego 1815–1831. – Lwow-Warszawa, 1938. – S. 91.
[16] Каверин, В. Барон Брамбеус (http://vivovoco.rsl.ru/VV/BOOKS/BRAMBEUS/CHAPTER_3.HTM).
[17] Chmielowski, P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823). – Warszawa, 1898. – S. 95.
[18] Станкевіч, С. Беларускія элементы ў польскай рамантычнай паэзіі. – Вільня, 2010. – С. 5, 13.
[19] Bieliński, Józef. Szubrawcy w Wilnie (1817–1822).// Zarys historyczny. – Wilnia, 191. – S. 75.
[20] Sudolski, Zbigniew. Zygmunt Krasiński. Polski słownik biograficzny. T. XV. – Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970. – S. 199–204.
[21] Міцкевіч, Адам. Дзяды. Cz. III. Сцэна VIII в двух тамах. T. I. – М., 1999.
[22] Chmielowski, P. Dzieje krytyki literackiej w Polsce. – Warszawa, 1902. – S. 159.
[23] Хадановіч, А. Вандроўныя здані культуры. Лекцыі: Пайманыя на Гарацым. Тры стратэгіі будаўніцтва “помнікаў” //http://baj.by/belkalehium/lekcyji/litaratura/hadanovicz01.htm.
[24] Wypisy z literatury polskiej XIX–XX wieku. T.1. – M.1952. – C. 13–14.
[25] Wyka, Kazimierz. Adam Bernard Mickiewicz. Polski słownik biograficzny. T.XX.4. Z. 87. – Wrocław-Warszawa-Kraków, Gdańsk?, 1975. – S. 697.
[26] Як паэта першых дзесяцігоддзяў XIX ст. згадвае А.Чартарыскага Teresa Kostkiewiczowa-Klasycyzm Sentymentalizm Rokoko. – Warazawa, 1975. – S. 253.
[27] Handelsman, Marceli. Czartoryski Adam Jerzy. Polski słownik biograficzny. T.IV. – Kraków, 1938. – Ss. 257–269.
[28] Гарбачова, Вольга. Паўстанне 1830–1831 гг. на Беларусі, 2001. – С. 37–38.
[29] Bieliński, J. Żywot ks. Adama Czartaryskiego. – Warszawa, 1905. – S. 72, 73.
[30] Хадановіч, А. Вандроўныя здані культуры. Лекцыі: Пайманыя на Гарацым. Тры стратэгіі будаўніцтва “помнікаў”//http://baj.by/belkalehium/lekcyji/litaratura/hadanovicz01.htm.
[31] Станкевіч, С. Беларускія элементы ў польскай рамантычнай паэзіі. – Вільня, 2010. – С. 40.
[32] БК. Філарэты і філамат. Зборнік. Укл. К. Цвіркі. – Мн., 1998. – С. 366.
[33] Sudolski, Zbigniew. Sołtan Adam Ludwik Michał. Polski słownik biograficzny. T.XL/3. Z. 166. – Warszawa-Kraków, 2001. – S. 345.
[34] Pochodaj, A. Legenda Napoleona I Bonaparta w kulturze polskiego romantyzmu, 2002. – S. 244.
[35] Bieliński, J. Szubrawcy w Wilnie (1817–1822). – Wilnia, 1910. – S. 161–166.

[36] НГАБ. Ф. 333. Воп. 1. Спр. 713. Арк. 60–62; Спр. 742. Воп. 1. Арк. 1120. Ф. 299. Воп. 2. Спр. 3327. Арк. 3327. Ф. 295. Воп. 1. Спр.367. Арк. 1–15.

[37] Bieliński, J. Szubrawcy w Wilnie. (1817–1822) Zarys historyczny. – Wilnia, 1910. – S. 33–35.

[38] Швед, В. Масонскія ложы на землях Беларусі (к. XVIII, перш. чв. XIX ст.). http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/historia/smalanczuk/mulary/03.htm.

[39] Krasiński, Z. Listy Zygmunta Krasińskiego do Adama Sołtana. – Lwow, 1883. T. 2 S. XII–XIII, 30, 48.

[40] Kraushar, A. Trzy sceny sejmowe w zamku królewskim w Warszawie. 1611-1791-1818. – Warszawa, 1906. – S. 7.

ПАЎСТАННЕ 1863–1864 гг.
У ЛЁСЕ ЖЫХАРОЎ ПЯЦІ ШЛЯХЕЦКІХ ВАКОЛІЦ

Аляксандр Радзюк

(Гродна)

Summary

The article presents the material concerning the dwellers of some villages from Grodno region. During 1863 uprising by the order of the governor M. Murauyou these settlements were destroyed and all the inhabitants exiled. In his study the author makes an attempt to follow their further fate. Presented biograms reveal lots of aspects concerning everyday life of people from destroyed villages, their social and family structure, their adaptation and transformation in new environment and many other.

Падчас задушэння паўстання 1863–1864 гг. па загаду М. Мураўёва на тэрыторыі тагачаснай Гродзенскай губ. былі знішчаны некалькі шляхецкіх ваколіц, а іх жыхары высланы ўглыб Расіі. На сённяшні час удалося выявіць назвы пяці падобных паселішчаў: Явароўка (Беластоцкі ўезд), Шчукі (Гродзенскі ўезд), Лукавіцы і Прушанкі-Баранкі (Бельскі ўезд) і Пеняшкі (Пружанскі ўезд). Польскі даследчык Г. Масьціцкі ўстанавіў яшчэ дзве спаленыя ваколіцы – Дзікі і Штыкіны ў Беластоцкім уездзе. Дадзены артыкул з'яўляецца спробай прасачыць лёс жыхароў пасля іх дэпартацыі.

Выяўленыя ў Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі ў Гродне спісы жыхароў шляхецкіх ваколіц, якія былі высланы ў 1863–1864 гг., утрымліваюць каля 700 імёнаў. Гэта не толькі крыніца па гісторыі карнай палітыкі царызму.

Спісы даюць магчымасць пазнаёміцца з дэмаграфічнымі паказчыкамі шляхецкіх ваколіц, структурай шляхецкай сям'і сярэдзіны XIX ст., іх узроставымі ды іншымі характарыстыкамі.

Таксама, дзякуючы спасылкам (у якіх выкарыстаны матэрыялы больш чым 70 спраў), можна скласці ўяўленне аб асноўных відах дзейнасці жыхароў ваколіц, іх матэрыяльным становішчы і працэсе дэкласацыі. Апроч іншага пра гэта сведчаць заўвагі, якія датычаць месцазнаходжання асобы. Сярод заняткаў, акрамя вядзення ўласнай гаспадаркі, згадваецца праца ў якасці прыслугі, батрацтва, праца на прадпрыемствах прамысловасці, што нараджалася ў той час. Апошняе з'яўляецца сведчаннем паступовага працэсу пралетарызацыі дадзенага сацыяльнага слоя. Таксама ў справах часта сустракаецца інфармацыя аб марных спробах высланай шляхты пацвердзіць свой прывілеяваны стан. У 60-я гады XIX ст. многія з іх былі вымушаны прыпісвацца да іншых катэгорый тагачаснага грамадства. Не выклікае сумненняў, што высылка ўглыб Расіі паскорыла працэс разбурэння традыцыйных структур шляхецкіх ваколіц.

Разам з тым прадстаўлены матэрыял дае магчымасць прасачыць і зрабіць высновы адносна працэсу і ўмоваў высылкі. Спісы адлюстроўваюць асноўныя рэгіёны ссылкі з тэрыторыі Гродзенскай губ., а таксама віды азначанага тыпу пакарання і яго асноўныя этапы (найбольш паказальным тут з'яўляецца выпадак Яна Шчукі). Ніжэй прыведзеныя дадзеныя даюць уяўленне аб умовах пражывання і відах дзейнасці ваколічнай шляхты на новых месцах, ступені іх адаптацыі да новых умоваў жыцця, захавання гістарычнай памяці ў тых, хто застаўся там жыць, ствараюць падставу для параўнання ўмоваў высылкі ў розных частках імперыі. Хацелася б звярнуць увагу і на асноўныя этапы вяртання. Указ 1867 г., які дазваляў пакідаць месцы выгнання, не даваў былым ссыльным права сяліцца ў гэтак званых "заходніх губернях". Звычайна, усе яны накіроўваліся ў Каралеўства Польскае. Толькі пасля царскіх указаў 1874 і 1883 гг. яны атрымалі права вярнуцца на радзіму.

Лёс амаль кожнай асобы з спісу для далейшай дэпартацыі (і нават тых, хто быў пакінуты ў краі) па-свойму трагічны. Але ў іх пераліку сустракаюцца постаці, якія драматызмам сваёй долі вылучаюцца сярод іншых. У прыватнасці, гэта сям'я Адама і Францішкі Яводроўскіх: муж падчас ліквідацыі ваколіцы ўцёк, кінуўшы цяжарную жонку, якая праз некалькі дзён нарадзіла і была выслана адна з дзецьмі. Варта прыгадаць дзяцей, якія паміралі яшчэ да адпраўкі (яскравае сведчанне аб умовах утрымання зняволеных), лёс сям'і Казіміра Прушынскага з Прушанак-Баранак, які памёр у турме, і лаканічны запіс насупраць прозвішча жонкі: "Пайшла зранку і не з'явілася", лёс падзеленых сем'яў

і дзяцей, якія высылаліся без усялякае апекі. Фатальныя наступствы для жыхароў знішчаных паселішчаў мелі таксама бюракратычныя памылкі ўладаў. Чаго вартыя прыклады Разаліі Шчукі, якая, як высветлілася ўжо пасля яе смерці на выгнанні, была выслана "по недоразумению", альбо Анастасіі Руткоўскай (Лукавіцы), муж якой летам 1863 г. быў павешаны паўстанцамі, а яна падзяліла агульны лёс з жыхарамі ваколіцы. Пасля яе смерці грамада роднай вёскі адмовілася прыняць дзяцей з месца высылкі. Сярод гэтых трагедый можна сустрэць выпадкі самаахвярнасці, калі, напрыклад, С. Бабінская, нягледзячы на нявызначаны свой статус (нават улады блыталіся, кім яна даводзіцца К. Плонскаму (Явароўка) – ці жонкай, ці нявестай), добраахвотна вырашыла суправаджаць абранніка на ўсход.

У пералік ваколічнай шляхты таксама ўключаны прозвішчы жыхароў дадзеных селішчаў, што былі высланы па іншых палітычных справах. Падобныя выпадкі гарманічна дапаўняюць карціну татальнай дэпартацыі ваколіц і адначасна даюць больш поўнае ўяўленне аб асноўных відах ссылкі (адміністратыўная, на катаргу, у арыштанцкія роты, на пасяленне, ссылка па прысудах ваенна-палявых судоў з пазбаўленнем саслоўных і іншых правоў), аб месцы гэтага тыпу пакарання ў сістэме карных мерапрыемстваў царызму, спосабах выяўлення асобаў, якім удалося пазбегнуць агульнага лёсу. Сярод апошніх проста неверагодна выглядае выпадак Яна Шымборскага (Лукавіцы), які быў схоплены ў выніку правакацыйнай акцыі вайскоўцаў. Досыць паказальнымі з'яўляюцца звесткі аб высланні па абвінавачанню адной асобы, хаця многія іншыя сведчылі аб адваротным (прыклад Сцяпана-Адамава Прушынскага з Прушанак).

Спісы структураваны ў адпаведнасці з арыгіналамі. Дзеля стварэння больш поўнай карціны падзеяў, што звязаны з высылкай шляхецкіх сем'яў, у некаторых выпадках прыводзяцца імёны ці цэлыя сем'і, якія па нейкіх прычынах не былі дэпартаваны.

Заўвагі, дапаўненні і ўдакладненні падаюцца ў дужках ці праз спасылкі. Прозвішчы і імёны ў спасылках могуць адрозніваюцца ад тых, што ў асноўных спісах, бо падаюцца ў адпаведнасці з арыгіналам.

Пасямейны спіс жыхароў ваколіцы Явароўкі, спаленай у жніўні 1863 г.[1]

Плонскі Павал Ігнатавіч[2] – 56 г., жонка Людвіка – 50 г., дзеці: Франц –15 г., Міхал – 4 г., Марыя – 6 г. (сыны Казімір[3] і Войцех[4] – "у невядомай адлучцы") *(высланыя ў Томскую губ.)*

Война Костан[5]– 60 г., жонка Мар'яна – 55 г., дзеці: Мерхеус – 30 г., Казімір – 8 г., Мар'яна[6]– 14 г., Кацярына – 10 г., жонка старэйшага сына Мар'яна – 23 г. (сын Віцэнці[7] – "у бандзе мяцежнікаў") *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Юзвіцкі Людвіг[8], жонка Антаніна – 20 г., сын Ігнат – 1 ½ г., маці Антаніны Мар'яна – 60 г. *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Явароўскі Матэвуш Вінцэнцьеў[9] – 44 г., жонка Юстына – 27 г., дзеці: Вікенці – 7 г., Юстына – 3 г. *(высланыя ў Томскую губ.)*

Явароўскі Станіслаў[10]– 30 г., жонка Тэафіла – 28 г., дзеці: Тэафіла – ½ г. *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Явароўскі Мартын[11], жонка Кацярына – 40 г., дзеці: Фаўстына – 3 г., Якубіна – ½ г., сястра Мартына Юзэфа – 20 г. *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Явароўскі Пётр[12] – 30 г., маці Кацярына[13]– 50 г., сястра Паўліна – 22 г., Францішка – 17 г. ("у Харошчах на фабрыцы") *(высланыя ў Вяцкую губ.)*

Явароўскі Дамінік[14] – 30 г. *(высланы ў Самарскую губ.)*

Явароўская Канстанцыя – 25 г., (муж Вінцэнт[15] – "у адлучцы") (*выслана ў Самарскую губ.)*

Храбароўская Марцыяна[16] – 65 г., (муж Храбароўскі Юзаф[17] – "у адлучцы"), дзеці: Антон – 12 г., Антаніна – 17 г., (сыны: Міхал – "у бандзе мяцежнікаў", Віцэнці[18] – "у невядомай адлучцы") *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Яблонскі Ян[19] – 45 г., жонка Кацярына – 50 г., пасынак Ян Пісанка[20] – 9 г., падчарыца Францішка[21] – 20 г. ("у Харошчах на фабрыцы"), Мар'яна – 17 г. – ("у Харошчах на фабрыцы") (сын Віцэнці – "у астрозе па палітычнай справе") *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Явароўскі Станіслаў сын Тамаша[22], жонка Мар'яна[23] – 48 г., дзеці: Мікалай – 12 г., Павал – 8 г., Эльжбета – 16 г. (сыны: Антон – "у бандзе мяцежнікаў" Ян[24] – "у Харошчах на фабрыцы") *(высланыя ў Томскую губ.)*

Явароўская Кацярына[25] – удава – 50 г., дзеці: Павал – 13 г., Францішка – 25 г., Ганна – 12 г. (сын Антон[26] – "у невядомай адлучцы") *(высланыя ў Томскую губ.)*

Кулеш Ян Людвігаў[27], жонка Разалія – 40 г., дзеці: Ян – 7 г., Іаганна – 20 г., Антаніна – 15 г. *(высланыя ў Томскую губ.)*

Багінскі Ян Мацвеяў[28] – 62 г., жонка Францішка, дзеці: Францішак – 15 г., Паўліна[29]– 20 г. ("на фабрыцы Дабржынёве"), Мар'яна – 18 г., Кацярына – 14 г. *(высланыя ў Томскую губ.)*

Яваройскі Юзаф Антонаў[30] – 55 г., сын Пётр – 25 г., *(высланыя ў Томскую губ.)*

Яваройскі Антон[31] – 55 г., жонка Ганна – 40 г., дзеці: Антаніна – 20 г. ("на фабрыцы ў Дабржынёве"), Мар'яна – 13 г., Феліксіна – 5 г. *(высланыя ў Табольскую губ.)*

Багінскі Юзаф Казіміраў[32] – 47 г., жонка Мар'яна[33] – 40 г., дзеці: Якубіна – 3 г., Эмілія – 1 г. *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Яваройскі Вікенці[34], сястра Мар'яна – 45 г. *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Унаройская Францішка[35]– удава – 50 г., дзеці: Францішак – 14 г., Антаніна – 19 г. *(высланыя ў Табольскую губ.)*

Дзяконскі Войцех Станіславаў[36] – 30 г., жонка Францішка – 30 г., дзеці: Рамуальд – 6 г., Апалонія – 4 г., Петранеля – 3 г., брат Войцеха Міхал[37] – 22 г. "на фабрыцы ў Супраслі" (брат Ян – "у астрозе па палітычных справах") *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Яваройская Францішка[38] – 40 г. ("цяжарная, пакінута ў хаце старшыны в. Дабржынёва"), муж Адам[39] – "у адлучцы", дзеці: Людвіка – 8 г., Мар'яна – 5 г., Дамінік[40] – 1 г., брат Адама Франц[41] – "у адлучцы", яго жонка Кацярына – 30 г.

дачка Міхаліна – 1 г. (брат Адама Станіслаў – "у астрозе") *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Яваройскі Андрэй Дамінікаў[42] – 60 г., жонка Мар'яна[43] – 50 г., дзеці: Мацвей[44] – 15 г. ("у Харошчах на фабрыцы"), Ян – 10 г., Паўліна – 18 г., Ганна – 13 г. *(высланыя ў Томскую губ.)*

Яваройскі Якуб[45] – 50 г., жонка Ізабэла – 40 г., дзеці: Юзаф – 13 г., Ян – 9 г., Франц – 6 г., Анацызій – 4 г. *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Яваройскі Мацвей[46] – 52 г., Мар'яна – 46 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Яваройскі Ануфры[47] – 70 г. ("знойдзена стрэльба"), жонка Мар'яна – 60 г., дзеці: Франц – 35 г., Восіп – 25 г., Ганна – 30 г., Паўліна – 25 г., Мар'яна – 18 г. (сын Ігнат – "у бандзе мяцежнікаў") *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Лянчэўская Мар'яна[48] – 30 г., муж Ігнат – "у адлучцы, знойдзена шабля", дзеці: Іван – 12 г., Восіп – ½ г., Ганна – 15 г., Кацярына – 9 г. *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Яваро́ўская Казіміра[49] – 60 г., муж Войцех[50] – “у невядомай адлучцы”, дзеці: Матэвуш[51] – 20 г., Восіп – 10 г., Казіміра – 12 г., Мар’яна – 5 г., Якубіна – 3 г. (сын Ян[52] – “у бандзе мяцежнікаў”) *(высланыя ў Вятскую губ.)*

Яваро́ўскі Станіслаў[53]– 55 г., жонка Соф’я – 50 г., дзеці: Антон[54] – 17 г. (“на фабрыцы”), Пётр – 4 г. (сын Восіп[55] – “у бандзе мяцежнікаў”) *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Яваро́ўскі Матэвуш[56] – 43 г., жонка Мар’яна – 33 г., дзеці: Восіп – 5 г., Міхал – 1 г. *(высланыя ў Табольскую губ.)*

Яваро́ўскі Франц[57] – 52 г., жонка Эльжбета[58] – 40 г., дзеці: Ян – 12 г., Ганна – 10 г. (сын Канстанцін – “у бандзе мяцежнікаў”) *(высланыя ў Табольскую губ.)*

Яваро́ўскі Ян [59] – 55 г., жонка: Кацярына – 30 г., дзеці: Восіп – 2 г., Іаганна – 4 г., Паўліна – 4 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Яваро́ўская Тэафіла[60] – 50 г., дзеці: Ян – 15 г., Франц – 10 г., (сын Мікалай – “у бандзе мяцежнікаў”) *(высланыя ў Томскую губ.)*

Яваро́ўскі Станіслаў[61] – 70 г., жонка Разаліна[62] – 60 г., дачка іх Магдаліна – 30 г., яе муж Пётр Антонаў[63] – 36 г. (“у Харошчах на фабрыцы” іх дзеці: Аляксандр – 5 г. – “у Харошчах на фабрыцы”) Караліна – 4 г. (“у Харошчах на фабрыцы”) Ганна – 5 месяцаў (“у Харошчах на фабрыцы”) (сын Віцэнці[64] – “у астрозе па палітычных справах”) *(высланыя ў Табольскую губ.)*

Яваро́ўскі Казімір Адамаў[65] – 24 г.

Пасямейны спіс жыхароў ваколіцы Лукавіцы[66]

Плонскі Восіп Іванавіч[67]– 46 г., жонка Паўліна – 30 г., дзеці: Іван – 7 г., Фердынанд – 4 г., Сцяпан – 1 г., Ганна[68] – 12 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Плонскі Станіслаў Іванавіч – 40 г., жонка Апалонія[69]– 29 г., дзеці: Аляксандр – 10 г., Рыгор – 4 г., Багуміла – 12 г., Мар’яна – 5 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Шымборскі Шымон Паўлавіч[70] – 37 г., жонка Паўліна[71] – 28 г., дзеці: Іван – 1 г., Франц – нарадзіўся 13 кастрычніка 1863 г., маці Шымона – Малгарыта – 55 г. брат Шымона – Іван[72] – 33 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Алендскі Франц Мацвеевіч[73] – 48 г., жонка Тэафіла[74] – 32 г., дзеці: Уладзіслаў[75] – 14 г., Карл – 10 г., Фама – 6 г., Кацярына – 2 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Пекутоўскі Сільвестр Нікадзімавіч[76] – 57 г., жонка Магдалена – 56 г., сын іх Іван – 28 г., жонка яго Юзафата – 29 г., дзеці іх: Ганна – 3 г., Кацярына – 1 ½ г., дачка Сільвестра Разалія – 10 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Шымборскі Восіп Францавіч[77] – 59 г., жонка Магдалена – 46 г., дзеці: Іван[78] – 18 г., Антон – 15 г., Пелагея – 21 г., Мар'яна – 12 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Тржашчкоўская Дамініка[79] – 35 г., дзеці: Міхал – 2 г., Брыгіда – 4 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Лучай Павал Іванавіч[80] – 25 г., маці Юзафата – 50 г., сястра Мар'яна – 12 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Алендскі Варфаламей Лаўрынавіч[81] – 60 г., жонка Моніка – 55 г., сын Антон – 17 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Алендскі Павал – 45 г., жонка Апалонія[82]– 35 г., сын Уладзімір – 4 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Алендскі Франц Іванавіч[83] – 42 г., жонка Мар'яна – 40 г., дзеці: Іван – 12 г., Паўліна – 1 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Алендскі Міхал Лукашэвіч[84] – 34 г., жонка Паўліна[85] – 25 г., дзеці: Мар'яна[86] – 6 г., Ганна – 4 г., брат Міхала Восіп[87] – 30 г.

Плонскі Антон – 65 г., жонка Антаніна – 60 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Алендскі Мар'ян Мацвеевіч – 32 г., жонка Эмілія – 27 г., дзеці: Войцех – 4 г., Караліна – 5 г., Багуміла – 1 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Залескі Іван Францавіч[88] – 70 г., жонка Сузанна – 60 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Маркоўскі Вікенцій Іванавіч – 50 г., жонка Кацярына[89] – 40 г., дзеці: Іван[90] – 21 г., Франц – 18 г., Матэвуш – 16 г., Восіп – 14 г., Аляксандр – 7 г., Багуміла – 4 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Пяркоўскі Міхал Пятровіч – 57 г., жонка Мар'яна – 60 г., сын Іван[91] – 18 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Бжазоўскі Восіп Мікалаевіч[92] – 70 г., жонка Ганна – 60 г., дзеці: Валенцій – 20 г., Сабіна – 26 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Пароўская Кацярына[93] – удава – 35 г., дзеці: Фабіян – 1 г., Ганна – 4 г., *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Фалькоўскі Іван Якаўлевіч[94] – 47 г., жонка Караліна[95] – 40 г., дзеці: Андрэй – 16 г., Франц – 7 г., Мар'яна – 14 г., Эмілія – 4 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Алендскі Іван Мартынавіч[96] – 50 г., жонка Эліанора – 35 г., дзеці: Восіп – 13 г., Вікенцій – 4 г., Ганна – 7 г., Мар'яна[97] – ½ г., сястра Івана Мар'яна – 20 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Дрангоўскі Франц[98] – 69 г., жонка Клара – 70 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Залескі Аляксандр[99] – 25 г., маці Тэкля[100] – 73 г., іх служка Францішка Данілюкова *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Маркоўскі Франц Мартынавіч[101] – 25 г., брат Вікенцій[102] – 20 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Лапінскі Андрэй[103] – 36 г., жонка Юзэфа – 40 г., дзеці: Аляксандра – 9 г., анна – 1 г., маці Анэля – 57 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Ямялкоўскі Клімент Мартынавіч[104] – 37 г., брат Фама – 35 г., маці Кацярына – 65 г., сястра Ганна – 24 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Ямялкоўскі Канстанцін Францавіч[105] – 33 г., маці Вераніка – 67 г., сястра Анэля – 25 г., сястра Міхаліна – 10 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Фалькоўскі Сцяпан[106] – 83 г., жонка Лізавета – 65 г., дзеці: Віктар[107] – 24 г., Ганна – 23 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Урублеўскі Іван Фаўстынавіч[108] – 52 г., жонка Мар’яна – 55 г., дзеці: Мацвей – 9 г., Мартын – ½ г., Кацярына – 9 г., Багуміла[109] – 2 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Завадская Кацярына[110] – удава – 60 г., дзеці: Іван Францавіч Залескі – 10 г., Апалонія – 27 г., Мар’яна – 24 г., сын Апалоніі Аляксандр – 5 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Завадскі Іван Антонавіч[111] – 55 г., жонка Фрацішка (Кацярына) – 63 г., сын Франц – 13 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Завадскі Антон Яцэнтавіч[112] – 67 (80) г., жонка Кацярына – 61 г., дзеці: Ганна – 22 г., Юзэфа[113] – 21 г., сын Юзэфы Фама – 3 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Багінскі Іван[114] – 57 г., жонка Кацярына – 48 г., сын Баніфацый – 16 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

сяляне

Бжаставіцкая Анастасія[115] – удава – 52 г., сын Ігнат – 20 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Свідэрскі Антон (Лаўрын) – 67 г., жонка Мар’яна – 49 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Руткоўская Анастасія[116] – 40 г., дзеці: Фама – 10 г., Рыгор – 9 г., Анастасія – 5 г.

Міхалоўскі Адам Феліксавіч[117] – 55 г. – казённы аб'ездчык пагранічнай варты, жонка Ганна – 40 г., сястра Ганны Кунегунда *(прызначаныя да высылкі ў Самарскую губ.)*

Слядзюк Фама[118] – 43 г. – адстаўны ўнтэр-афіцэр, жонка Тэкля – 40 г., сястра Тэклі Юзэфа – 25 г., сын Юзэфы Восіп – 4 г. *(прызначаныя да высылкі ў Самарскую губ.)*

Петрынчукова Кацярына[119] – салдатка.

Шымборскі Франц Валентаў[120] – 59 г., жонка Феліцына[121] – 50 г., дзеці: Геранім[122] – 22 г., Уладзіслаў – 10 г., Антон – 8 г.

Залескі Франц Іванавіч[123] – 40 г., жонка Ёзафата[124] – 32 г., дзеці: Міхал – 10 г., Баляслаў[125] – 6 г., Рамуальд – 3 г., Багуміла – 12 г., Соф'я – 9 г.

Урублеўскі Міхал Мацвеяў[126]

Спіс жыхароў ваколіцы Шчукі (якія былі высланыя)

Шчука Мікалай[127], жонка Разалія, сын Іван – 30 год, жонка яго Міхаліна, дачка іх Камілія – 2 г. *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Шчука Восіп, жонка Міхаліна, дзеці: Вікенці – 9 г., Валер'ян – 6 г., Станіслаў – 2 г., Юзэфа – 11 г., Антаніна – 5 г. *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Шчука Вікенці, дзеці: Баляслаў – 2 г., Валерыя – 1 г. (жонка Міхаліна, бацька Вікенці, брат Франц і сястра Тэафіля – "у адлучцы") *(высланыя ў Аланецкую губ.)*

Шчука Восіп[128], жонка Саламея, дзеці: Уладзімір – 3 г., Эдуард – 1 г., Аляксандра – 6 г. *(высланыя ў Наўгародскую губ.)*

Шчука Сцяпан[129] (імя перакрэслена. Алоўкам зверху – Сямён), жонка Антаніна, дзеці: Аляксандр [130] – 8 г., Міхал – 4 г., Аляксандра – 14 г., Эмілія – 8 г. *(высланыя ў Кастрамскую губ.)*

Шчука Станіслаў, жонка Разалія, дзеці: Станіслаў[131] – 13 г., Сямён – 11 г. *(высланыя ў Валагодскую губ.)*

Шчука Ігнат[132], жонка Вікторыя[133], дзеці: Казімір[134] – 8 г., Антон[135] – 5 г., Саламея – 3 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Шчука Віцэнт [136], жонка Тэафіля, дзеці: Канстанцін – 14 г., Аляксанр [137] – 12 г., Юльян [138] – 10 г., Вінцэнці – 8 г., Петрунэля [139] (сын Франц – "у адлучцы" ў памешчыка Незабітоўскага) *(высланыя ў Саратаўскую губ.)*

Шчука Тадэвуш[140], жонка Антаніна, дзеці: Тамаш – 6 г., Марыя – 10 г. *(высланыя ў Тамбоўскую губ.)*

Амбрусевіч Ігнат[141], жонка Мартыяна[142], (сын Ігнат – “у адлучцы”) *(высланыя ў Арэнбургскую губ.)*

Амбрусевіч Антон, жонка Ганна, дзеці Ігнат – 15 г., Разалія – 10 г., старэйшы сын Сцяпан – 35 г., жонка яго Юлія, іх дзеці: Антон – 4 г., Марыя – 4 г., Філіцыя – 3 тыдні, іншыя дзеці Антона: Ігнат – 15 г., Разалія – 10 г. (сыны Сямён і Восіп “у адлучцы”) *(высланыя ў Пермскую губ.)*

Шчука Мартын Восіпавіч[143] – 70 г., жонка Францішка, сыны: Сцяпан[144] – 33 г. Іван[145] і Віцэнці – “у адлучцы”) *(высланыя ў Пензенскую губ.)*

Кузьміцкі Аляксандр[146], маці Антаніна, жонка Марцэлія, дачка: Каміла – 2 г., браты: Антон – 20 г., Вінцэнці – 30 г. *(высланыя ў Саратаўскую губ.)*

Разалія Шчука[147] – удава, дзеці: Казімр[148]– 12 г., Юльян – 4 г., Мар’яна[149] – 20 г., Эмілія – 14 г., Міхаліна – 12 г., Антаніна – 8 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Шчука Станіслаў[150], жонка Антаніна, дзеці: Аляксандр – 8 г., Восіп – 5 г., Разалія – 3 г., Эмілія – 3 г. (спачатку ўся сям’я лічылася “ў адлучцы”) *(высланыя ў Кастрамскую губ.)*

Шчука Ян[151] (у астрозе), жонка Тэафіля, дзеці: Франц, Ян

Сямейны спіс жыхароў ваколіцы Прушанкі-Баранкі, якія былі высланыя з Гродна *ў Томскую губ.*[152]

Шляхціц Война Казімір Іванавіч[153] – 63 г., дзеці: Цэзар – 21 г., Канстанцыя – 18 г., Ізабэла – 12 г., сын Лявон[154] – 28 г. – “пад следствам у Гродне”, (жонка Кацярына – у Царстве Польскім, дачка Эмілія – у Царстве Польскім)

Шляхцянка Прушынская Эмілія (муж Клеменс Прушынскі[155] –

у Гродне пад арыштам), дзеці: Фердынанд – 28 г., Франц – 15 г., Вераніка – 19 г., Кацярына – 17 г., Камілія – 4 г., Юлія – 2 г.

Аднадворка Прушынская Агата – 50 г., дзеці: Тамаш – 18 г., Адам – 11 г.

Шляхцянка Боржым Караліна – 47 г., (муж Рох Іванаў Боржым[156]– у Бельску пад арыштам), дзеці: Уладзіслаў[157]– 20 г., Антон – 7 г., Пятро – 4 г., Міхаліна – 19 г., Зоф’я – 15 г., Мар’яна – 9 г.

Шляхцянка Прушынская Гелена[158] – 50 г., (муж Тамаш Прушынскі[159] – 70 г.), зяць Якуб Восіпавіч Лемпіцкі 30 г., жонка яго Петранеля – 20 г., сын іх Іван – 2 месяцы, Ганна – “калека, пакінута ў краі”

Аднадворац Ушынскі Вікенцій Іванавіч – 53 г., жонка Ёзафата[160] – 40 г., дзеці: Аляксандр – 18 г., Канстанцыя – 20 г., брат Вікенція – Мар'ян – 45 г., жонка яго Вікторыя – 40 г., пляменнік Стрынкоўскі (Трынкоўскі) Іван Іванавіч – 40 г., жонка яго Мар'яна – 40 г., дзеці іх: Іван – 7 г., Адольф – 4 г., сын Ёзафаты ад першага мужа, Канстанцін Іахімавіч Прушынскі[161] – 15 г.

Шляхціц Прушынскі Ігнат Войцехавіч – 63 г., жонка Францішка – 40 г., дачка Мар'яна – 16 г., брат Ігната – Віцэнт – 58 г., жонка яго Гелена – 30 г., дзеці іх: Франц – 8 г., Леакадыя – 2 г. (служка іх Мар'яна Прушынская ў бельскім астрозе)

Аднадворац Прушынскі Войцех Аўгуставіч[162]– 50 г., жонка Мар'яна – 40 г.

Шляхціц Прушынскі Франц Іванавіч[163] – 35 г., жонка Канстанцыя – 30 г., дзеці: Іван – 2 г., Антаніна – 5 г., Браніслава – 3 г., Станіслаў – 5 тыдняў, браты Франца: Антон – 22 г., Браніслаў – 11 г.

Шляхціц Шмурло Міхал Варфаламеяў[164] – 70 г., жонка Ёзэфа – 62 г., пасынак Міхала Прушынскі Тамаш Віцэнцеў – 30 г., жонка Мар'яна – 30 г., дачка Ева – ½ г., сястра Тамаша – Ганна – 20 г.

Шляхціц Паляціла Пётр Францавіч – 30 г., жонка Юзэфа – 36 г., дзеці: Франц – 4 г., Філаменя – 6 г., Стэфанія – 1 г.

Прушынскі Леанід Францавіч[165] – 45 г., жонка Петрунэля – 30 г., дзеці Станіслаў – 6 г., Мар'яна – 15 г., Апалонія – 7 г., Францішка – 5 г., Кацярына – 2 г., брат Леаніда Валенцій[166] – 30 г., яго жонка Кацярына – 30 г., іх сын Аляксандр – ½ г.

Прушынскі Казімір – 60 г. ("памёр у бельскім астрозе"), жонка Агнешка[167] – "у адлучцы", дзеці: Франц[168] – 40 г. ("у бельскім астрозе"), яго жонка Ганна – "у царстве Польскім", Станіслаў – 35 г., Канстанцін – 20 г. ("у бельскім астрозе")

Іван[169] – 16 г., Антаніна – 20 г. ("у адлучцы")

Прушынскі Іван Ігнатаў – 22 г., жонка Эмілія – 20 г., пляменнік Якубоўскі Мацвей Лукашоў[170] – 40 г., яго жонка Францішка – 50 г., іх дачка Мар'яна –18 г.

Аднадворцы Прушынскі Іван Яцэнцеў – 58 г., жонка Мар'яна – 50 г., дзеці: Міхал[171] – 30 г., Ігнат – 28 г., сястра жонкі Багуміла – 48 г.

Шляхціцы Прушынскі Пётр Якаўлевіч – 43 г., жонка Багуміла – 40 г., дзеці: Пётр – 6 г., Аляксандра – 3 г., Соф'я – 3 тыдні, брат Пятра – Антон – 40 г., яго жонка Мар'яна – 30 г., дзеці: Уладзіслаў – 3 г., Мар'яна – 1 г., маці Ганна – 60 г. яе дачка Мар'яна – 22 г.

Яблонскі Іван Мартынавіч[172] – 15 г., яго сёстры: Кацярына[173] – 25 г., Магдалена – 20 г., іх служка, шляхціц Пётр Альшэўскі[174] – 22 г.

Война Іван Мартынавіч[175] – "у Гродне пад арыштам", жонка Эльжбета[176]– 38 г. дзеці: Аляксандр – "у Бельску пад арыштам", Мячыслаў[177] – 4 г., Соф'я – 17 г., Ганна – 1 г.

Прушынскі Сцяпан-Адамаў[178]

Тржацкоўскі Пётр Іванавіч[179] – "у Бельску пад арыштам", яго жонка – 30 г., дзеці: Казімір – "памёр", Разалія – 5 г.

Прушынская Апалонія[180] – 45 г. – удава, дзеці: Станіслаў – 27 г. ("доктарам пры расійскіх войсках у Арэнбургу"), Іван[181] – 23 г. ("у Казанскім універсітэце студэнтам"), Браніслава – 20 г., Цэлянціна – 18 г.

Сямейны спіс жыхароў ваколіцы Пеняшкі[182]

Мелішчук Юльян Мацвеявіч[183] – 45 г., брат Канстанцін – 40 г., жонка яго Юзэфа – 30 г., маці Анэлія – 65 г. *(высланыя ў Астраханскую губ.)*

Бурачэўскі Андрэй Раманавіч – 60 г., жонка Францішка[184] – 40 г., дачка Анэля – 3 тыдні, брат Андрэя Марцін – 64 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Цабрусінскі (Цябржынскі) Франц Францавіч[185] – 27 г., жонка Францішка – 25 г., дзеці: Баляслаў – 5 г., Мальвіна – 2 г., брат Франца – Восіп – 25 г. *(высланыя ў Самарскую губ.)*

Лерман Рохмаль[186] – 35 г. *(высланы ў Томскую губ.)*

Нейман Гершка [187] – 42 г. (*высланы ў Табольскую губ.)*

Заўвагі

1 НГАБ у Гродне. Ф.1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 8–11, 34–37.

2 Сям'я ў складзе Паўла, Людвіга, Франца, Міхала і Мар'яны Плонскіх выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург. У 1868 г. Павел знаходзіўся ў Томскай губ., Марыінскай акрузе, Дзмітраўскай воласці, у вёсцы Міхайлаўцы. Звярнуўся за пацверджаннем шляхецкай годнасці (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58, 216, 219). *Плонскі Павал*, 67 гадоў (у 1868 г.), высланы на пасяленне, з 1864 г. знаходзіўся ў Марыінскай акрузе, пры ім дзеці і жонка (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

3 Уцёк падчас знішчэння ваколіцы. На пачатку 1866 г. ажаніўся з Схалястынай Бабінскай з вёскі Бабіна Аўгустоўскай губ. Але шлюб не быў зарэгістраваны ў адпаведнай "кнізе па народанасельніцтву". Каб выправіць гэта, Казімір звярнуўся да цывільных уладаў, якія яго і арыштавалі. Аддадзены пад ваенна-палявы суд. У лістападзе 1866 г.

накіраваны з Гродзенскай губ. у Табольскі прыказ аб ссыльных. За ім (ці з ім) добраахвотна накіравалася Схалястына. У 1868 г. "нявеста калежскага сакратара Плонскага" Схалястына Плонская атрымала дазвол вярнуцца на радзіму як асоба, якая "добраахвотна накіравалася ўслед за мужам сваім Казімірам" (Тамсама. Ф.1, воп. 34, адз.з. 3541; Ф. 1, воп. 6, адз.з. 494).

4 Плонскі Войцех – "быў адным з галоўных у шайцы палітычных злачынцаў, што хаваліся". У 1867 г. пасля вяртання з Прусіі затрыманы. Накіраваны ў канцылярыю Ломжынскага губернатара. Канчатковае рашэнне ў справе адсутнічае (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 3541).

5 Сям'я ў складзе Костана, Мар'яны, Мерхеуса, Казіміра, Мар'яны, Кацярыны, Мар'яны Войнаў выслана з Гродна 15 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 66).

6 У 1869 г. Каэтана, Марыя і Кацярына Войны знаходзіліся пад наглядам паліцыі ў г. Верхатур'е. Яны "засталіся пасля смерці бацькоў без сродкаў да існавання" і звярнуліся да ўладаў за дазволам вярнуцца на радзіму. У Беластоцкім уездзе іх згадзіўся прыняць да сябе дзядзька Адам Война. Дазвол на вяртанне быў выдадзены ў 1869 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1654, арк. 1, 5).

7 Добраахвотна здаўся ўладам у лістападзе 1863 г. У снежні высланы ў Пермскую губ. У траўні 1864 г. Віцэнт Каэтан Война знаходзіўся ў Пермскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 130, 138).

8 Юзвіцкія Людвіг, Антаніна і Ігнат высланы з Гродна 17 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52).

9 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58). *Явароўскі Матэвуш*, 50 гадоў (у 1870 г.), умовы ссылкі невядомыя, з 1864 г. знаходзіўся ў Томскай акрузе, пасля ў Томску, пры ім жонка (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

10 Высланы асобна ад сям'і, хаця знаходзіўся ў спісах тых, хто быў адпраўлены з Гродна 17 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52). Яварoўскі Станіслаў Вінцэнцьеў (31 год) арыштаваны ў Яварoўцы 6 ліпеня 1863 г. па абвінавачанні ва ўдзеле ў паўстанні. Па рашэнню гродзенскага губернатара І. Скварцова "накіраваць у Маскву для далейшага размеркавання па вызначэнню Міністэрства ўнутраных спраў" (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1915а).

11 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 15 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 66). У 1876 г. былы ссыльны Мартын Яварoўскі жыў у г. Варшаве. Падаў прашэнне на атрымынне дазволу на вяртанне ў Гродзенскую губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1955).

12 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 15 верасня 1863 г. У 1867 г. Пётр знаходзіўся ў Томскай губ., патрабаваў выплаты грашовай кампенсацыі за прададзеную і знішчаную маёмасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 66, 194). У 1869 г. Пётр Гэмбік Яварoўскі (ці той?) звярнуўся ў томскую Экспедыцыю аб ссыльных з просьбай узяць шлюб з сялянкай Лукер'яй Кузняцовай (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 203, арк. 2, 5).

13 *Яварoўскія Кацярына Андрэеўна*, у дзявоцтве Кулікоўская (нарадз. каля 1812 г.), і дачка Паўліна Іванаўна (нарадз. каля 1841–1845 гг.). Шляхцянкі Гродзенскай губ. Беластоцкага ўезду. Высланыя з ваколіцы Яварoўкі Гродзенскай губ., якая была спалена войскамі за падтрымку жыхарамі паўстанцаў. З 14.02.1864 г. пад наглядам у

Кундышскай воласці Яранскага ўезду. Атрымлівалі дапамогу 6 руб. у месяц. Вызвалены ад нагляда Высачайшым указам ад 16.04.1871. *Паўліна Явароўская* ўзяла шлюб з былым ссыльным, селянінам Якавам Манюкевічам 30.09.1871 г. у Казані. Пражывалі ў Царавасанчурску, дзе трымалі шынок (1884 г.). Дачка *Лізавета* М., міласэрная сястра Вяцкага таварыства Чырвонага Крыжа (каля 1875 – 09.06.1915 г.). (http://www.yaransk.ru/nas/ol_htm/06/07_pol.htm).

14 Высланы з Гродна 17 верасня 1863 г. У снежні 1864 г. у Самарскай губ. Новаўзенскім уездзе (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52, 154).

15 Вікенці і Канстанцін Явароўскія затрыманы ў ліпені 1864 г. На той час жылі ў Ломжынскім уездзе. Накіраваны ў распараджэнне гродзенскага каменданта "для высылкі на месца прызначэння на жыхарства ў Самарскую губ." У снежні 1864 г. у Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 119, 154).

16 Храбароўскія Марцыяна і Антон высланы з Гродна 17 верасня 1863 г. У снежні 1864 г. у Самарскай губ. Новаўзенскім уездзе (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 119, 154).

17 Юзаф Храбольскі разам са старэйшым сынам Міхалам у 1863 г. знаходзіўся ў шэрагах паўстанцаў. Юзаф затрыманы ў Беластоцкім уездзе ў 1868 г. Канчатковае рашэнне ў справе адсутнічае (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 3543).

18 Віцэнці Храбольскі, сын Юзафа і Мар'яны, уцёк падчас знішчэння ваколіцы. Затрыманы ў жніўні 1867 г. у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. Жыў пад імем В. Бабінскага. Канчатковае рашэнне ў справе адсутнічае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 829; Ф.1, воп. 34, адз.з. 3530).

19 Сям'я ў складзе Яна, Кацярыны, Аляксандра Яблонскіх і Яна, Францішкі і Мар'яны Пісанкаў выслана з Гродна 15 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 66).

20 Нягледзячы на тое, што яго прозвішча ўнесена ў спіс высланых, з дазволу М. Мураўёва пакінуты ў краі (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 117).

21 У жніўні 1864 г. Францішка і Мар'яна Антонавы Пісанкі пражывалі ў вёсцы Солдзе Верхатурскага ўезду Пермскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 140).

22 Станіслаў Явароўскі нарадзіўся 24 траўня 1809 г. Сям'я ў складзе Станіслава, Мар'яны, Мікалая, Паўла і Эльжбеты выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург. У 1868 г. Станіслаў знаходзіўся ў Томскай губ. Звярнуўся за пацверджаннем сваёй шляхецкай годнасці. Прызнаны Дваранскім сходам у 1820 г., але род Сенатам у дваранстве не зацверджаны. Было прадпісана да 1 студзеня 1865 г. запісацца ў падатковае саслоўе (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58, 207, 236).

23 У 1876 г. удава палітычнага ссыльна-пасяленца Мар'яна Явароўская (дзеці Мікалай і Павал) падала прашэнне аб дазволе ёй вярнуцца ў край з Томскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1953).

24 Высланы асобна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 63).

25 Сям'я ў складзе Кацярыны, Паўла, Францішкі і Ганны Явароўскіх выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург. У 1868 г. знаходзіліся у Томскай губ. Кацярына звярнулася за пацверджаннем шляхецкай годнасці (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58, 203). Яе муж (на той час нябожчык) быў прызнаны Беластоцкім дваранскім сходам у 1820 г., але Сенатам гэта рашэнне не зацверджана. Было прадпісана да 1 студзеня 1865 г. запісацца ў падатковае саслоўе (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1623, арк. 1, 3). *Явароўская Кацярына*, 56 гадоў (у 1870 г.), сялянка

Гродзенскай губ. Умовы ссылкі невядомыя. З 1864 г. знаходзілася ў Томскай акрузе, выконвала сялянскія працы, выслана разам з трыма дзецьмі (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

26 Антон Мацвеяў Явароўскі затрыманы ў 1865 г. Падчас следства выявілася, што пасля смерці бацькі на працягу 10 год жыў у розных месцах, не ў Явароўцы. Тым не менш па канфірмацыі віленскага генерал-губернатара прыгавораны да высылкі ў Томскую губ. "для злучэння са сваёй сям'ёй". Высланы з Гродна 30 чэрвеня 1865 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 3120, арк. 1, 11, 22).

27 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58).

28 Сям'я ў складзе Яна, Францішкі, Францішка, Мар'яны і Кацярыны выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58).

29 Выслана асобна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 63).

30 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58).

31 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 62).

32 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 17 верасня 1863 г. У 1876 г. Юзаф Багінскі знаходзіўся на пасяленні ў Арэнбургскай губ. Звярнуўся з просьбай аб дазволе вярнуцца дамоў (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52, 268).

33 Багенская Марыя Паўлаўна – удава двараніна Восіпа Багенскага з дачкамі Кацярынай і Антанінай унесена ў ведамасць аб былых палітычных ссыльных, якія вярнуліся дамоў у Гродзенскую губ. на падставе маніфеста 15 траўня 1883 г. Вярнуліся па пасведчанню, што было выдадзена Чалябінскім уезным спраўнікам. У 1884 г. пражывалі ў Харошчы Беластоцкага ўезду (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1187, арк. 16).

34 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 17 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52). Явароўскі Вікенці Францавіч і яго сёстры Мар'яна і Францішка, а таксама яе дачка Марыя (10 год) у 1867 г. знаходзіліся ў Арэнбургской губ. Вікенці падаў просьбу аб дазволе вярнуцца (Тамсама. Ф.1, воп. 6, адз.з. 1651, арк. 1, 3, 7, 9). У 1876 г. ён зноў падаў прашэнне вярнуцца на радзіму разам з сёстрамі Францішкай, Марыяй і пляменніцай Марыяй (Тамсама. Ф. 1. воп. 7, адз.з. 1954). У 1881 г. Вікенці, Францішка і Марыя знаходзіліся ў Арэнбургскай губ. Атрымалі дазвол вярнуцца на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 539, арк. 4, 7).

35 Сям'я ў тым жа складзе, але пад прозвішчам Явароўскіх, выслана з Гродна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 62). *Унароўская Францішка*, 60 гадоў (у 1867 г.), шляхцянка Гродзенскай губ., выслана без пазбаўлення правоў на пасяленне, пасля на жыхарстве знаходзілася ў Ялутораўску, у 1868 г. выехала ў Казанскую губ., выслана разам з двума дзецьмі (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28). З 8 кастрычніка 1868 г. у Ядрыне Казанскай губ. Атрымлівала грашовую дапамогу 4 кап. у суткі. Разам з ёй сын Францішак (Павлов В. Губернские и уездные органы власти и политическая ссылка в Российской империи (по материалам ссылки в Казанскую губернию участников польского восстания 1863–1864 гг.). – Чебоксары: "Новое время", 2006. – С. 131).

36 Нарадзіўся 13 сакавіка 1832 г. Высланы асобна ад усіх у лістападзе 1863 г., але ў афіцыйных паперах адзначаны як адпраўлены разам з усімі: "Сям'я ў складзе Вой-

цеха, Францішкі, Рамоальда, Апалоніі, Петранелі, Міхала Дзяконскіх высланы з Гродна 15 верасня 1863 г." У 1868 г. у Томскай губ. Марыінскай акрузе, Алчадацкай воласці на пасяленні. Звярнуўся з просьбай пацвердзіць шляхецтва. Зацверджаны Указам Сената ў 1862 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 66, 100, 226, 230, 231).

37 Арыштаваны ўладамі ў 1864 г. У жніўні 1864 г. накіраваны ў Гродна для высылкі яго да сваякоў у Пермскую губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 123).

38 Сям'я ў складзе Францішкі, Людвікі, Мар'яны, Дамініка, Кацярыны і Міхаліны Явароўскіх выслана з Гродна 17 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52).

39 Уцёк падчас знішчэння ваколіцы. Хаваўся ў Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. Затрыманы ў 1867 г. Канчатковае рашэнне ў справе адсутнічае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 829).

40 Першапачаткова ў спісе жыхароў адсутнічаў. *Нарадзіўся пасля знішчэння ваколіцы. Высланы разам з усімі.*

41 Франц Вікенцеў Явароўскі (сям'я ў Арэнбургскай губ.) затрыманы ў Гродзенскай губ. у 1865 г. Па канфірмацыі Віленскага генерал-губернатара 30 чэрвеня накіраваны з Гродна ў Томскую губ. для пасялення на казённых землях (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 3120, арк. 6, 11, 22).

42 Сям'я ў складзе Андрэя, Мар'яны, Яна, Паўліны, Ганны Явароўскіх выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58). Андрэй зацверджаны ў шляхецтве Указам Сената ў 1852 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 200).

43 У 1867 г. Мар'яна Францаўна Явароўская, "якая прыбыла сюды з мужам Андрэем, дзецьмі Мацвеем, Іванам, Паўлінай, Ганнай" у Томскай губ. Прасіла пацвердзіць сваю дваранскую годнасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 198). У 1870 г. Мар'яна Францаўна Явароўская жыла ў Марыінскай акрузе Томскай губ., патрабавала вярнуць грошы за прададзеную на радзіме маёмасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 2006, арк. 1, 2).

44 *Явароўскі Мацвей* (ці той?), 20 гадоў (у 1868 г.), высланы на пасяленне, з 1864 г. знаходзіўся ў Марыінскай акрузе, сям'і не меў (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

45 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 62)

46 Высланы асобна ў лістападзе 1863 г., але ў афіцыйных паперах пазначана, што быў высланы разам з усімі: "Сям'я ў складзе Мацвея і Мар'яны Явароўскіх выслана з Гродна 17 верасня 1863 г." У лістападзе 1864 г. у Казані. У снежні 1864 г. у Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. У 1873 г. Мацвей атрымаў адмову на просьбу аб вяртанні (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52, 100, 154, 259).

47 Сям'я ў складзе Ануфрыя, Мар'яны, Франца, Восіпа, Ганны, Паўліны, Мар'яны Явароўскіх выслана з Гродна 17 верасня 1863 г. У снежні 1864 г. у Самарскай губ. Новаўзенскім уездзе (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52, 154).

48 Сям'я ў складзе Мар'яны, Івана, Восіпа, Ганны, Кацярыны Лянчэўскіх выслана з Гродна 17 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52).

49 Сям'я ў складзе Казіміры, Матэвуша, Восіпа, Казіміра, Мар'яна, Якубіны выслана з Гродна 15 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 66).

50 Высланы з Гродна 28 лістапада 1863 г. "услед за сям'ёй". У студзені 1864 г. у Казані ў перасыльнай турме знайшоў сваю жонку "зусім хворай". Для злучэння сям'і прасіў пацвердзіць факт шлюбу з Францішкай (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 88, 92, 100). У 1864 г. Войцех пад наглядам паліцыі ў Кундышскай валасці Яранскага ўезду Вяцкай губ. Распачаў разбіральніцтва па справе аб адабранні ў яго ваеннымі ўладамі Гродзенскай губ. 100 руб. "на захаванне". Зацверджаны ў дваранстве ў 1852 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 156, 254). *Явароўскі Войцех Сцяпанавіч*, нарадз. каля 1804 - памёр у 1869. З Гродзенскай губ. За дапамогу паўстанцам высланы з ваколіцы Яварoўкі разам з сям'ёй у Кундышскую воласць Яранскага ўезду з залічэннем у сяляне. З 07.03.1864 г. пад наглядам. Грашовую дапамогу не атрымліваў. Памёр у ссылцы. *Яварoўская Казіміра Станіславаўна* (Яўстафьеўна), нарадз. каля 1805–1814 гг. Шляхцянка Гродзенскай губ. Выслана адміністратыўным чынам на сталае жыхарства ў Кундышскую воласць Яранскага ўезду з ваколіцы Яварoўкі разам з мужам (гл.) і дзецьмі Мацвеем (Матэвушам), Восіпам, Казімірай, Мар'янай (памерла ў 1869 г.) і Якубінай (памерла ў дарозе). Пад наглядам з 22.05.1864 г. Прыпісаныя да сялян. Займаліся хлебаробствам. Грашовай дапамогі не атрымлівалі. Вызваленыя ад нагляду 09.10.1882 г. У 1889 г. дзеці Казіміра і Восіп Я. выехалі на радзіму. Казіміра і Матэвуш Я. жылі ў с. Макар'е Кундышскай валасці Яранскага ўезду (1881) (http://www.yaransk.ru/nas/ol_htm/06/07_pol.htm).

51 Матэвуш нарадзіўся 27 жніўня 1842 г. З 20 траўня 1864 г. жыў у пачынку Яварoўскім Кундышскай валасці Яранскага ўезду Вяцкай губ. У 1880 г. знаходзіўся тамсама. Звярнуўся за пацверджаннем шляхецкай годнасці. Зацверджаны ў 1852 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 23, адз.з. 673, арк. 1, 12).

52 Удзельнічаў у паўстанні. Добраахвотна здаўся ўладам у 1864 г. У адпаведнасці з прыгаворам памочніка віленскага генерал-губернатара (1865 г.) павінен быў быць пакінуты на радзіме. Гэтаму рашэнню запярэчыў беластоцкі ўездны ваенны начальнік, аргументуючы тым, што ўся сям'я Івана Яварoўскага ў верасні 1863 г. была выслана ў Вяцкую губ. Канчатковае рашэнне ў справе адсутнічае (Тамсама. Ф. 1. воп. 34, адз.з. 2899, арк. 8, 11).

53 Яварoўскі Станіслаў высланы з Гродна 17 верасня 1863 г. У снежні 1864 г. у Самарскай губ. Новаўзенскім уездзе (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52, 154).

54 У 1863 г. працаваў на фабрыцы ў Харошчы. "Пасля вядомых падзей" звольнены. Хаваўся ў розных мясцовасцях. Арыштаваны ў студзені 1865 г. Высланы з Гродна 22 лютага 1865 г. па этапе "для злучэння з сям'ёй" у Самарскую губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 165, 168, 166).

55 Восіп Станіславаў Яварoўскі высланы ў Самарскую губ. У 1868 г. пераехаў у Наўгародскую губ. У 1870 г. у Ноўгарадзе ўзяў шлюб з Тэкляй. У 1874 г. атрымаў права на паступленне на службу. З 1880 г. жыў у Таўрычаскай губ., г. Сімферопале на Даўгарукаўскай вул. У 1883 г. падаў прашэнне аб дазволе на вяртанне на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1036, арк. 10).

56 Сям'я ў гэтым жа складзе выслана з Гродна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 62).

57 Сям'я ў складзе Франца, Эльжбеты, Яна і Ганны Яварoўскіх выслана з Гродна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 62).

58 Палітычная ссыльная Лісавета Яварoўская ў 1869 г. прасіла даслаць у Табольскую губ. метрыкі на дзяцей Івана і Ганну (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 442, арк. 1).

59 Сям'я ў тым жа складзе выслана з Гродна 17 верасня 1863 г. У снежні 1864 г. у Самарскай губ. Новаўзенскім уездзе. У 1876 г. Ян Мартынаў і Паўліна Явароўская падалі прашэнне аб дазволе вяртання на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 52, 154, 283).

60 Сям'я ў складзе Тэафілы, Яна і Францішка Явароўскіх выслана з Гродна 13 верасня 1863 г. у Томскую губ. праз Санкт-Пецярбург (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 58). У 1867 г. удава Тэафіла Яварoўская з дзецьмі Іванам і Францам знаходзілася ў Томскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1081, арк. 1, 3).

61 Высланы ў красавіку 1864 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 104, 111).

62 Сям'я ў складзе Разаліі Яварoўскай, Магдаліны і Ганны Антановіч выслана з Гродна 22 верасня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 62). Разалія Яварoўская памерла ў 1884 г. у ссылцы (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1418, арк. 1).

63 Першапачаткова пакінуты на месцы свайго жыхарства. Але пасля ўлады змянілі сваё рашэнне. Па распараджэнню гродзенскага губернатара Пётр Антановіч і яго дзеці Аляксандр і Караліна, а таксама Станіслаў Яварoўскі 9 красавіка 1864 г. высланы з Беластока ў Гродна для далейшай высылкі ў Табольскую губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 542, арк. 104, 111).

64 У 1885 г. Вікенці Станіслававіч Яварoўскі селянін Табольскай губ. Карачынскай воласці вёскі Шульгіной жыў у г. Томску "за возерам у хаце Шытава". Звярнуўся за спадчынай (зямлёй), якая, на яго думку, засталася ў Гродзенскай губ. пасля смерці яго маці Разаліі (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1418, арк. 1).

65 Не належаў да ліку ніводнай з вышэй прыведзеных сем'яў. Прымаў удзел у паўстанні. Добраахвотна вярнуўся ў красавіку 1864 г. Па канфірмацыі памочніка віленскага генерал-губернатара прыгавораны да высылкі ў Томскую губ. для пасялення на казённых землях. Высланы з Гродна 31 студзеня 1864 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2602, арк. 4, 7, 16, 21).

66 Асноўная частка жыхароў Лукавіц выслана з Гродна 15 кастрычніка 1863 г. Асобы, што былі высланыя ў іншы тэрмін, адзначаны ў спасылках (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372; Ф. 974, воп. 1, адз.з. 12, арк. 25–28, 78–81).

67 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Восіп Плонскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

68 У 1866 г. Плонская Ганна Восіпаўна знаходзілася пад наглядам паліцыі ў г. Чардыне Пермскай губ. Звярнулася з просьбай аб аказанні матэрыяльнай дапамогі ад казны. Была дазволена выплата 15 кап. у суткі і 1 руб. 20 кап. у месяц на ўтрыманне кватэры. Рэзалюцыя прадпісвала "спагнаць утрыманне казны з даходаў секвестраванага маёнтка бацькі Восіпа Плонскага, калі ён такі мае" (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 206, 207).

69 Апалонія з малымі выслана асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 99).

70 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Сямён Шымборскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

71 Паўліна з малымі выслана асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 99).

72 Уцёк падчас знішчэння ваколіцы (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 13). Схоплены 13 кастрычніка 1863 г. Як вынікае з рапарта начальніка суражскага ўчастка, некалькі салдат царскай арміі пераапрануліся ў "мужыцкую вопратку і са стрэльбамі без

штыкоў” хадзілі па наваколлі, выдаючы сябе за паўстанцаў для выяўлення “духа і як іх патрактуюць”. У вёсцы Пасвінце прапанавалі Яну Шымборскаму “дзеля помсты за айчызну” ўступіць у “атрад”. Ян пагадзіўся і даў прысягу. Пасля гэтага арыштаваны, змешчаны ў астрог, справа перададзена ў Бельскую ваенна-следчую камісію. Па канфірмацыі гродзенскага ваеннага губернатара І. Скварцова прысуджаны да высылкі ў Маскву для далейшага размеркавання па прызначэнню міністра ўнутраных спраў. Па ўскосным дадзеным у 1866 г. знаходзіўся ў Томскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1768, арк. 3, 5, 10, 15, 17).

73 У 1876 г. Алендскі Франц Мар’янавіч знаходзіўся ў Табольскай губ. Звярнуўся з просьбай дазволіць вяртанне на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 254).

74 Тэафіла з дзецьмі выслана асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 100).

75 У 1882 г. Уладзіслаў і Карл Алендзкія, “дзеці ссыльнага пасяленца Табольской губ. Ішымскай акругі”, звярнуліся за пацверджаннем сваёй шляхецкай годнасці “для паступлення ў прыватную альбо дзяржаўную службу”. Род гэты ў шляхецтве зацверджаны не быў. У гэтым жа годзе падалі прашэнне аб дазволе на свабоднае пражыванне ў імперыі (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 740, арк. 188, 190, 370).

76 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Сільвестр Пекутоўскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

77 У 1868 г. Восіп Францавіч Шымборскі знаходзіўся ў Табольскай губ. Хадатайнічаў аб дазволе перасяліцца ў г. Табольск “як двараніну” (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1742, арк. 25).

78 Іван, Антон, Мар’яна высланы асобна ад бацькоў 20 снежня 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 100).

79 Муж Дамінікі Станіслаў быў высланы ў Томскую губ. па іншай справе. У 1865 г. звярнуўся з просьбай уз’яднання сям’і ў Томскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 104). Тржашкоўскі (Тржаскоўскі) Станіслаў Восіпавіч – шляхціц Бельскага ўезду вёскі Мержліна-Старое. У 1863 г. – 34 гады. Абвінавачаны ў зносінах з паўстанцамі. Рашэннем ваенна-палявога суда ў Гродне ад 4 красавіка 1864 г. прызнаны невінаватым – “ад суда і следства вызваліць”. Па канфірмацыі генерал-маёра Патапава ад 13 жніўня 1864 г. прыгавораны да высылкі з сям’ёй на пасяленне на казённых землях у Томскую губ. Высланы з Гродна этапным парадкам 14 верасня 1864 г. Дзеці (Леапольд, 10 г., і Аляксандр, 7 г.) высланы з Гродна 10 кастрычніка 1864 г. асобна. У 1876 г. Станіслаў і Леапольд Тржашкоўскія знаходзіліся ў г. Кургане. Станіслаў памёр у 1878 г., пахаваны ў Кургане (Тамсама. Ф.1, воп. 31, адз.з. 63, арк. 24, 44, 48, 60,145, 146.)

80 У 1865 г. Павал Лучай знаходзіўся пад наглядам паліцыі ў г. Салікамску Пермскай губ. Патрабаваў вярнуць грошы за прададзеную на радзіме маёмасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 202). У 1868 г. былы ссыльны Лучай П. жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

81 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Варфаламей Аленскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

82 8 кастрычніка 1863 г. у Бельску нарадзіла сына, якога назвалі Антонам (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 5. арк. 151).

83 У 1867 г. знаходзіўся ў г. Ішыме Табольскай губ. Патрабаваў вярнуць грошы за прададзеную на радзіме маёмасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 210).

84 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Міхал Аленскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

85 Паўліна з малымі выслана асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 100).

86 Памерла ў Бельску 9 кастрычніка 1863 г. (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 5, арк. 150).

87 У 1874 г. былы ссыльны Восіп Лукашэвіч Алендзкі жыў у Ломжынскай губ. Атрымаў дазвол вярнуцца на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1208, арк. 1). У 1876 г. былы ссыльны Восіп Лук'янавіч Алендзкі жыў у Ломжынскай губ. Мазавецкім уездзе вёсцы Бжазова-Старое. Звярнуўся з просьбай аб надзяленні яго зямлёй у Лукавіцах (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 258).

88 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Іван Залескі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74). У 1871 г. патрабаваў ад уладаў вяртання зямлі ў Лукавіцах. Памёр у гэтым жа годзе (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 57, арк. 1, 2, 8).

89 У 1874 г. былая палітычная ссыльная Кацярына Маркоўская жыла ў Ломжынскай губ. Атрымала дазвол вярнуцца на радзіму (у Гродзенскую губ.) (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1204, арк. 1).

90 У 1867 г. Іван, Франц, Матэвуш знаходзіліся пад наглядам паліцыі ў Пермскай губ. Атрымалі адмову на просьбу аб атрыманні грашовай дапамогі ад казны (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 212).

91 Па іншай справе абвінавачаны ў зносінах з паўстанцамі і дастаўцы лістоў камандзіру атрада Тышцы. Іван з абвінавачваннямі не пагаджаўся. Бельскі ваенны начальнік "засведчыў яго цалкавітую неблаганадзейнасць". У кастрычніку 1864 г. прыгавораны да высылкі ў Самарскую губ. для пасялення на казённых землях. У 1864 г. знаходзіўся ў Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 782, арк. 7, 9).

92 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Восіп Бжазоўскі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае. У ліпені 1868 г. былы ссыльны Восіп Бжазоўскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 52, 74).

93 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Пароўская Кацярына на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасялілася ў Царства Польскае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 52).

94 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Іван Фалькоўскі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае. У ліпені 1868 г. былы ссыльны Іван Фалькоўскі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 52, 74).

95 Караліна разам з сынам Францам выслана асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 100).

96 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Іван Алендзкі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае. У ліпені 1868 г. былы ссыльны Іван Алендзкі жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 52, 75).

97 Памерла да высылкі (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 12, арк. 17).

98 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Іван Алендзкі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 52).

99 Па просьбе А. Залеўскага замест Астраханскай губ. яму была прызначана Самарская, "куды вызначаны іншыя яго сваякі" (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 122).

100 Іншы сын Тэклі, Франц, узначальваў архіў старажытных актавых кніг у Драгічыне. Па словах бельскага ваеннага начальніка Барэйшы, шмат яму садзейнічаў у выкрыцці вінаватых, заснаванні сельскай варты і г.д. Франц Залескі прасіў пакінуць маці пад яго апекай у Драгічыне. Але прашэнне спазнілася. Тэкля ў ліку іншых жыхароў Лукавіц была выслана 15 кастрычніка 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 40, 48).

101 Па звестках астраханскага губернскага праўлення Франц Маркоўскі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 52).

102 У ліпені 1868 г. былы ссыльны Маркоўскі Вікенцій жыў у Мазавецкім уездзе Ломжынскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 74).

103 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Андрэй Лапінскі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 52).

104 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Клімент Ямялкоўскі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 52). У 1881 г. былы палітычны ссыльны Клімент Мартынавіч Ямялкоўскі жыў у вёсцы Гадлева-Мілеўск Ломжынскай губ. Звярнуўся з просьбай аб дазволе перасяліцца на радзіму, у вёску Лукавіцы. Дазвол атрымаў (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 591, арк. 1).

105 Па звестках астраханскага губернскага праўлення, Канстанці Ямялкоўскі на падставе Вышэйшага ўказа 17 траўня 1867 г. перасяліўся ў Царства Польскае (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 52).

106 Памёр у Самарскай губ. Сям'я ў 1868 г. знаходзілася ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

107 Віктар высланы асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 101).

108 У 1868 г. знаходзіўся ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

109 Памерла ў Бельску 8 кастрычніка 1863 г. (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 5. арк. 150).

110 У 1868 г. знаходзілася ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

111 У 1868 г. знаходзіўся ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

112 У 1868 г. знаходзіўся ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

113 Юзэфа з сынам Фамой высланы асобна 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 101).

114 Сям'я выслана 21 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 102). У 1868 г. Іван Багінскі знаходзіўся ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

115 У 1868 г. знаходзіўся ў Новаўзенскім уездзе Самарскай губ. у г. Арлове (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507, арк. 57).

116 Муж Анастасіі Ануфры Руткоўскі, выхрыст (праваслаўны) з яўрэяў, выконваў абавязкі пагранічнага наглядчыка корчмаў (пост у вёсцы Лукавіцы). У траўні 1863 г. павешаны паўстанцамі. Нягледзячы на гэта, сям'я Руткоўскіх была выслана разам з іншымі жыхарамі. У 1865 г. дваранка Настасія Руткоўская звярнулася на імя ваеннага міністра аб дазволе ёй вярнуцца "як бязвінна пацярпеўшай". У Гродзенскай губ. была распачата ваенна-следчая справа "аб няправільным высяленні з края А. Руткоўскай разам з сям'ёй". Пакуль цягнулася следства, А. Руткоўская памерла ў ссылцы. У 1868 г. віленскі генерал-губернатар даведваўся аб магчымасці прыняць пад апеку грамадой вёскі Аўгустова (скуль Анастасія была родам) "у выпадку вяртання на радзіму дзяцей памерлай мяшчанкі А. Руткоўскай". Грамада вёскі Аўгустова прыняць дзяцей адмовілася (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 3198, арк. 1, 4, 15, 27, 30).

117 Рэзалюцыя М. Мураўёва адносна Міхалоўскага: "Выслаць у Самарскую губ., а калі на дзейснай службе, то пакінуць ва ўездзе" (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 12, арк. 28). Унесены ў агульны спіс жыхароў Лукавіц, што былі высланы 15 кастрычніка 1863 г.

118 Рэзалюцыя М. Мураўёва адносна Слядзюка: "выслаць у Самарскую губ., а калі на дзейснай службе, то пакінуць у Бельску" (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 12, арк. 28). Унесены ў агульны спіс жыхароў Лукавіц, што былі высланы 15 кастрычніка 1863 г.

119 Клара Восіпаўна з Гасцеўскіх, а па першаму мужу Урублеўская. Займалася павівальнай справай. У ліку іншых жыхароў Лукавіц дастаўлена ў Гродна для высылкі па прызначэнню. Але ў апошні момант па рэзалюцыі М. Мураўёва вызвалена. У 1866 г. распачала працэс супраць уладаў аб вяртанні грошай за адабраную і прададзеную маёмасць. Нічога не дабілася (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 507).

120 Уцёк падчас знішчэння ваколіцы (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 13). У 1881 г. жыў у вёсцы Ігнатках Бельскага ўезду "пры далёкіх сваяках" (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 591, арк. 3).

121 Гэты сямейны спіс адсутнічае ў агульным пераліку тых, хто быў высланы з Лукавіц.

122 Абвінавачаны ў выкананні функцый "польскага паліцыянта". Аддадзены пад ваенна-палявы суд, які пастанавіў пазбавіць Гераніма ўсіх правоў стана і выслаць на пасяленне ў менш аддаленыя месцы Сібіры. У адпаведнасці з канфірмацыяй гродзенскага губернатара І. Скварцова, Г. Шымборскі асуджаны на катаржную працу на заводах на 4 гады (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1742, арк. 23, 24). У 1882 г. знаходзіўся ў Іркуцкай губ. Атрымаў дазвол вярнуцца на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 591, арк. 1, 3, 5).

123 Абвінавачаны ў выкананні функцый "польскага паліцыянта", зносінах з мяцежнікамі, якія павесілі трох асоб, уцёках з астрога. Аддадзены пад ваенна-палявы суд, які пастанавіў пазбавіць Франца ўсіх правоў стана і выслаць на катаржную работу ў крэпасць на 8 гадоў. Гродзенскі ваенны губернатар І. Скварцоў прысуд Ф. Залескаму зацвердзіў. У 1877 г. Франц знаходзіўся ў Іркутскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1742, арк. 23, 24, 29). У 1884 г., знаходзячыся ў Іркуцкай губ., Франц атрымаў дазвол на паўсюднае свабоднае пражыванне ў імперыі без абмежаванняў (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1249, арк. 1).

124 Сям'я была прызначана да высылкі. Але з асабістай ініцыятывы і па незразумелых прычынах пакінута ў Бельску мясцовым ваенным начальнікам Барэйшам: "Прымаючы да ўвагі, што гэта жанчына абцяжарана сям'ёй і пастаянна знаходзіцца ў хваравітым стане, у палітычных адносінах лічу яе благанадзейнай" (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 372, арк. 113).

[125] Памёр 13 лістапада 1863 г. (Тамсама. Ф. 974, воп. 1, адз.з. 12, арк. 8).

[126] Жыхар ваколіцы Лукавіц. Кавалер. У 1866 г. – 32 гады. У 1861–1866 гг. жыў у Царстве Польскім. Арыштаваны ў 1866 г. Справу Міхала разглядала гродзенская па палітычных справах ваенна-следчая камісія. Абвінавачаны ў адлучцы з месца сталага жыхарства без дакументаў і бадзяжніцтве. Справа перададзена ў ваенна-палявы суд. Віленскі генерал-губернатар Каўфман патрабаваў растлумачыць, на якой падставе справа М. Урублеўскага разглядаецца ваенна-палявым судом, калі ў складзе яго злачынстваў адсутнічаюць палітычныя абвінавачанні. Пасля гэтага ваенна-палявы суд дадаў абвінавачанне, што М. Урублеўскі "*мог у гэты час прымаць удзел у мецяжы*", і прысудзіў яго да пасялення на казённых землях Томскай губ. Прысуд быў канфірмаваны памочнікам камандуючага віленскай ваеннай акругі ген. Манюкіным. 16 лістапада 1866 г. М. Урублеўскі высланы з Гродна ў распараджэнне Табольскага прыказа аб ссыльных (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 499, арк. 2, 3, 7, 16, 19, 21).

[127] У 1867 г. Мікалай Шчука ў Арэнбургскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 157).

[128] Нарадзіўся 25 сакавіка 1829 г. Сын Міхала-Антона Шчукі. Зацверджаны ў дваранскай годнасці. Атрымаў дазвол вярнуцца на падставе маніфеста 1874 г. У 1876 г. працягваў знаходзіцца з сям'ёй у Наўгародскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1986, арк. 1, 4, 7.)

[129] У верасні 1863 г. Сямён Шчука і яго сям'я ў Кастрамской губ. Накіраваныя для пасялення на казённай лясной дачы каля р. Малая Бязменца (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 85). У 1874 г. атрымалі дазвол на вяртанне. У 1875 г. Сямён Дамінікавіч Шчука з жонкай і сынам Адольфам у Сувалкаўскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1258, арк. 2).

[130] У іншых дакументах Адольф.

[131] З 2 лістапада 1863 г. пад гласным наглядам паліцыі ў Тоцьме (Валагодская губ.). У 1865 г. знаходзіўся ў Волагдзе, дзе навучаўся фельдшарскай справе. Маці і брат заставаліся ў Тоцьме (Голикова Н. Польские ссыльные в Вологодской губ. в 60-е годы XIX в. // Powstanie Styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. Represje i wygnanie. Historiagrafia i tradycja.: Zb. art. pod redakcją W. Cabana, W. Śliwowskiej. – Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2005. – С. 171).

[132] Ігнат сын Фраца Шчука памёр у чэрвені 1864 г. у Самары (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1592, арк. 1).

[133] Знаходзілася пад паліцэйскім наглядам у г. Самары. Пасля ад нагляду вызвалена. У 1870 г. звярнулася па дакументы для пацвярджэння дваранскай годнасці "дзеля прадстаўлення дзяцей у вучэбныя ўстановы" (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 727,арк. 1, 3).

[134] У 1895 г. жыў "у сваім маёнтку каля сяла Малая Чамлычка", Усманскі ўезд, Тамбоўская губ. Сведчыў, што быў высланы пасля паўстання 1862–1863 гг. Пацвердзіў сваю дваранскую годнасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 24, адз.з. 1806, арк. 1).

[135] У 1909 г. жыў у Вятцы, дом № 984. Падпісваўся "*Щуко*". Пацвердзіў сваю дваранскую годнасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 24, адз.з. 1806, арк. 13, 24).

[136] Сям'я ў складзе: Віцэнт, Тэафіля, Канстанцін, Аляксандр, Вінцэнці, Ганна – прыбылі ў г. Саратаў (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 87). У 1869 г. Віцэнт падаў просьбу аб дазволе вярнуцца. Аднак МУС адмовіла, бо "ён, нібыта, паходзіць з шляхты, а таму павінен быць пазастаўлены на месцы" (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 2299, арк. 1).

Віцэнт памёр 16 ліпеня 1879 г. у слабадзе Альхова Царыцынскага ўезду Саратаўскай губ. “у сваім доме” (Тамсама. Ф. 1, воп. 24, адз.з. 1805, арк. 1, 3).

137 У 1896 г. жыў у слабадзе Альхова Царыцынскага ўезду Саратаўскай губ. Пацвердзіў сваю дваранскую годнасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 24, адз.з. 1805. арк. 1, 5).

138 Памёр да высылкі. Пахаваны ў Гродне (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 87).

139 Віцэнт засведчыў, што дачкі Петрунэлі ў яго ніколі не было, а ёсць дачка Ганна (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 87).

140 Унесены ў спіс высланых. Але ў снежні 1864 г. Тадэвуш Карлавіч Шчука звярнуўся з патрабаваннем кампенсацыі за маёмасць у ваколіцы: “Цалкам усведамляючы віну брата (Ігната) вартай пакарання, і, адчуваючы сябе абсалютна невінаватым, я ласкава прашу…” Аказалася, што ён у гэты час служыў рамізнікам у камандзіра данскога казацкага палка ў Аўгустоўскай губ. Для разбіральніцтва разам з сям’ёй (жонка Антаніна, дзеці Тамаш, Разалія, Тэафіля) накіраваны ў Гродна. Канчатковае рашэнне ў справе адсутнічае (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2971). Шляхціц Тадэвуш Шчука (ці той?) служачы Гразе-Царыцынскай чыгункі задаўлены пасажырскім цягніком 1 кастрычніка 1870 г. у Тамбоўскім уездзе (Тамсама. Ф 1, воп. 6. адз.з. 2025, арк. 509, 639).

141 У 1867 г. Ігнат Амбрусевіч у Арэнбургскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 157). У 1880 г. Ігнату Амбрушэвічу 70 год. Мешчанін г. Арэнбурга. Рамізнік. У ліпені 1880 г. атрымаў дазвол на вяртанне дамоў. У кастрычніку 1880 г. пасяліўся з жонкай у маёнтку Будоўля ў свайго сына Ігната (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 2612, арк. 1, 9, 15, 26).

142 У 1872 г. Мартыяна Амбрушкевіч у Арэнбургскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 165).

143 З 10 верасня 1863 г. у Пензе. Мартын адмовіўся ад надзелу ў Пензенскай губ. Памёр у 1871 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 165, 170).

144 Згодна з ведамасцю высланы. Але ў 1874 г. аказалася, што высланы не ён, а Іван. Пражываў у Лідскім уездзе, вёска Алянчыцы (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 170).

145 Высланы разам з бацькамі. Пакутаваў на прыпадкі (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 142, 170).

146 Да высялення валодаў у Шчуках 11,1 дзесяцінамі зямлі (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1592, арк. 1). Сям’я ў складзе Аляксандра, Мар’яны, брата Антона, сястры Антаніны, дачкі Камілы ў кастрычніку 1863 г. у Саратаўскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 87). З Саратаўскай губ. перанакіраваны ў Пермскую пад нагляд паліцыі, “як асоба прывілеяванага стану, якая не падлягае пасяленню на зямлі”. У 1868 г. сям’я ў складзе Аляксандра, Марцыяны, 2-х дзяцей, брата Антона – 25 г., сястры Антаніны – 30 г. пасялілася ў Варшаве (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1311, арк. 1).

147 Памерла падчас перасылкі ў г. Сургане Ніжагародскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 105).

148 У 1868 г. пад наглядам паліцыі ў Самары знаходзіліся: Мар’я – 23 г., Эмілія – 18 г., Міхаліна – 16 г., Антаніна – 13 г., Юльяна – 11 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1592, арк. 1).

149 У Самары выйшла замуж за Кржымоўскага (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1592, арк. 1).

150 У верасні 1863 г. сям’я ў Кастрамской губ. без усялякіх дакументаў (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 85).

[151] Высланы асобна. З'яўляўся галоўным падазроным у "здзяйсненні злачынства". Быў арыштаваны і 14 месяцаў знаходзіўся ў гродзенскім астрозе (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 456, арк. 131–134). Па рашэнню гродзенскага губернатара ў верасні 1864 г. накіраваны ў Томскую губ. разам з сям'ёй. Асноўныя этапы высылкі: 26 верасня 1864 г. Вільня (адпраўлены 1 кастрычніка) – Пскоў (3 кастрычніка) – Масква (8 кастрычніка) – Ніжні Ноўгарад (далей па Волзе на параходзе) – Казань (2 лістапада) – Перм (16 снежня) – Томск (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 30).

У 1867 г. Іван Шчука (30 год) з жонкай і 3-я дзецьмі знаходзіўся ў Ішыме (Никулина М. Участники польского восстания 1863 года в западносибирской ссылке. – Омск, 2005.). 18 верасня 1872 г. Ян Шчука з жонкай і 2-я дзецьмі прыбыў з Табольскай у Казанскую губ. і накіраваны пад нагляд паліцыі ў Царавакакшайск (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 30, арк. 27). У Царавакакшайску з сям'ёй (жонка, сыны: Франц, Іван, Антон, Восіп) з 30 кастрычніка 1872 г. Атрымоўваў дапамогу ад казны 24 руб. у месяц. Выбылі ў ліпені 1873 г. (Павлов В. Губернские и уездные органы власти и политическая ссылка в Российской империи (по материалам ссылки в Казанскую губернию участников польского восстания 1863–1864 гг.). – Чебоксары: "Новое время", 2006. – С. 243.)

У 1875 г. атрымалі дазвол на вяртанне. Пераехалі ў Варшаву, дзе знаходзіліся 1,5 гады. У 1881–1882 гг. жылі ў маёнтку Дамакаўшчызна (Гродзенскі ўезд). Ян працаваў у Пуслоўскага (Тамсама. Ф. 1., воп. 24, адз.з. 1341, 1061). У 1891 г. Ян Францавіч Шчука з сынамі Францам, Іванам, Антонам, Восіпам у маёнтку Зарубічы Гродзенскага ўезду. Зацверджаны ў дваранстве (Тамсама. Ф. 1, воп. 24, адз.з. 722, арк. 1, 6).

[152] Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 60–62, 213–215, 200–203.

[153] У траўні 1865 г. у г. Табольск быў дастаўлены "палітычны ссыльны Казімір Война" без дакументаў (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1258, арк. 3). *Война Казімір* – муж., 70 год на 1867 г., дваранін Гродзенскай губ., высланы без пазбаўлення правоў на жыхарства, знаходзіўся ў Табольску. У 1867 г. выехаў у Царства Польскае, з ім трое дзяцей (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

[154] У 1855–1863 гг. быў бухгалтарам бельскага ўезнага казначэйства. У 1864 г. абвінавачаны ў пастаўцы паўстанцам зброі, вопраткі, правізіі. Перададзены пад ваенна-палявы суд. Па канфірмацыі гродзенскага губернатара І. Скварцова прысуджаны да катаржных работ на заводах на 4 гады. Высланы з Гродна па прызначэнню 6 чэрвеня 1864 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2007, арк. 16, 17, 21).

[155] У 1864 г. "выклікаў моцнае падазрэнне ў тым, што нібыта адвёз у лес салдацкага сына", якога пасля паўстанцы павесілі. Перададзены пад ваенна-палявы суд. Па канфірмацыі гродзенскага губернатара І. Скварцова прысуджаны да катаржных работ у крэпасці на 10 год. Высланы з Гродна па прызначэнню 6 чэрвеня 1864 г. У лютым 1865 г. Клямент і яго жонка Эмілія хадатайнічалі аб злучэнні сям'і ў Іркуцкай губ., "куды прызначана мужу" (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2007, арк. 16, 17, 21, 32).

[156] Алоўкам пазначана: "высланы 12 верасня ў Маскву". У 1877 г. знаходзіўся ў Томскай губ. У дваранстве не зацверджаны (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 60; Ф. 1, воп. 6 адз.з. 1258, арк. 11). *Боржым Рох Іванаў* – муж., 66 год на 1868 г., дваранін Гродзенскай губ., умовы высылкі невядомыя, з 1865 г. знаходзіўся ў Томску, прыватная служба, з ім жонка і дзеці (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

[157] У 1868 г. падаў просьбу аб дазволе яму паступіць на дзяржаўную службу ў Томскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 1258, арк. 1).

158 11 верасня 1864 г. "у 42-ой партыі дастаўлена ў Табольск без дакументаў палітычная злачынка Алёна Прушынская" разам з зяцем і яго сям'ёй (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 314).

159 "Па старасці гадоў пакінуты".

160 У 1883 г. удава, палітычная ссыльная Лізавета Мартынаўна Ушынская атрымала дазвол на вяртанне з Томскай губ. разам з сынам ад першага брака Канстанцінам Прушынскім у Гродзенскую губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1033, арк. 1, 7).

161 У 1883 г. атрымаў дазвол на вяртанне з Томскай губ. на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 8, адз.з. 1033, арк. 1, 7).

162 *Прушынскі Войцех* – муж., 50 г. на 1868 г., дваранін Гродзенскай губ., высланы на пасяленне, з 1864 г. у Марыінскай акрузе, атрымаў грашовую дапамогу на "домообзаводство", пры ім жонка (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

163 Высланы асобна 26 траўня 1864 г. У 1865 г. у Табольскай губ. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 60, 44).

164 "З прычыны старых гадоў" павінен быў застацца, але паколькі 2 дні хаваўся, высланы разам з усімі (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 215).

165 У 1869 г. знаходзіўся ў Томскай губ. Звярнуўся за пацверджаннем сваёй дваранскай годнасці (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 338).

166 У 1896 г. жыў у Томскай губ. Марыінскай акрузе Заранскай воласці. Падаў прашэнне аб дазволе на паўсюднае пражыванне (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 389).

167 10 траўня 1864 г. "зранку невядома куды пайшла і не вярнулася".

168 Арыштаваны 26 кастрычніка 1863 г. Алоўкам адзначана: "высланы ў Маскву 12 верасня". У 1879 г. Франц жыў у Табольскай губ., Тарскай акрузе, у вёсцы Усць-Тарскай. Падаў прашэнне аб дазволе вярнуцца на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 60, 387).

169 У 1879 г. Іван Казіміравіч Прушынскі жыў у Табольскай губ., Тарскай акрузе, у вёсцы Усць-Тарскай. Падаў прашэнне аб дазволе вярнуцца на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 387).

170 Высланы асобна пры рапарце ад 13 траўня 1864 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 216).

171 Знаходзіўся "ў адлучцы". Схоплены і 15 траўня 1864 г. высланы пад канвоем двух сялян у Гродна. Уцёк у дарозе: "прыдушыў іх да ваза і (пасля барацьбы) пакінуў у іх руках футру". Пасля ўцёкаў працаваў на смалярні, "бадзяўся". Зноў арыштаваны 18 траўня 1865 г. каля Семяціч. Па рашэнню палявога аўдытарыята прысуджаны да высылкі "па папярэдняму прызначэнню" – у Томскую губ. і да шасцімесячнага турэмнага заняволення "пасля дастаўкі на месца." Высланы з Гродна 16 лістапада 1866 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2665, арк. 2; Ф. 1, воп. 27, адз.з. 1912, арк. 8, 9, 11.).

172 У 1869 г. Іван Яблонскі ў Томскай губ. Спрабаваў пацвердзіць сваю дваранскую годнасць (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 368, арк. 1, 4).

173 У 1874 г. Кацярына Мацвееўна Ябланоўская суправаджала дзяцей Івана Войны з Томскай у Гродзенскую губ. У 1875 г. атрымала дазвол вярнуцца на радзіму (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1244, арк. 1, 14).

174 "Не прыняты грамадой". Унесены ў спіс асоб, якія былі высланы пры рапарце ад 11 траўня 1864 г. (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776).

[175] У 1864 г. перададзены пад ваенна-палявы суд па абвінавачанню ў выкананні абавязкаў паўстанскага паліцыянта. Справа прадстаўлена на разгляд М. Мураўёва. Іван Война разам з сям'ёй высланы 5 кастрычніка 1864 г. па этапе ў Томскую губ. на жыхарства. Памёр у ссылцы (Тамсама. Ф.1, воп. 34, адз.з. 2007, арк. 17, 21, 24, 31; Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1244, арк. 1, 14). *Война Іван Мар'янаў* – муж., 60 год на 1868 г., дваранін Гродзенскай губ., умовы высылкі невядомыя, з 1865 г. знаходзіўся ў г. Томску, з ім дзеці і жонка. (http://kdkv.narod.ru/1864/Ssilka-ZapSib.html#28).

[176] Памерла ў ссылцы.

[177] У 1874 г. дзеці памерлага палітычнага ссыльнага Івана Войны атрымалі дазвол вярнуцца на радзіму да сваякоў. Да Гродна іх суправаджала Кацярына Ябланоўская (Тамсама. Ф. 1, воп. 7, адз.з. 1244, арк. 1, 14).

[178] Шляхціц з вёскі Прушанкі-Старыя, батрак у Яна Войны. Летам 1864 г. абвінавачаны ў тым, што "Рабіў зламысныя пагрозы Івану Прушынскаму за яго адданасць ураду". Падчас следства сцвярджаў, што гэты данос зроблены "па злосці на яго". 12 чалавек пацвердзілі яго благанадзейнасць. Бельскі ваенны начальнік Барэйша прызнаў яго "неблаганадзейным у палітычных адносінах". Па канфірмацыі гродзенскага губернатара І. Скварцова, "выслаць праз Вільна ў Маскву для далейшага распараджэння па прызначэнню міністра ўнутраных спраў" (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2335, арк. 18, 20).

[179] Алоўкам адзначана: "высланы 12 верасня ў Маскву" (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 1776, арк. 60).

[180] Урачамі прызнана няздольнай перанесці дарогу. Пасля шматлікіх прашэнняў сына Івана з Казані памочнік віленскага генерал-губернатара ў студзені 1865 г. вызначыў: Прушынскую Апалонію, Браніславу і Целянціну "ў адмену ранейшага рашэння, пакінуць у краі і перадаць на парукі" (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2233).

[181] Пасля заканчэння Казанскага ўніверсітэта паступіў на службу "кандыдатам пры санкт-пецярбургскім суддзе". У 1866–1868 гг. вёў судовую справу аб прызнанні за ім і братам Станіславам маёмасных правоў на зямлю і прададзеную маёмасць у Прушанках-Баранках. Пасля некалькіх гадоў разбіральніцтва ўлады пагадзіліся выплаціць грашовую кампенсацыю (Тамсама. Ф. 1, воп. 6, адз.з. 448, арк. 20, 21, 27).

[182] НГАБ у Гродне Ф. 1, воп. 31, адз.з. 57, арк. 6–7.

[183] У чэрвені 1864 г. пружанскім ваенным начальнікам Элісам была распакавана "як падазроная" пасылка на імя Юльяна Мелішчука, што была выслана яго братам Восіпам з Пружан у Маскву і вернута назад. Пасля распакавання ў ёй знойдзены: "2 фунты 11 лотаў "конфектов", два шкляныя слоікі з "конфектами", 1 пушка бляшаная з сардзінкамі, 3 манішкі галандскага палатна, 1 хустка шарсцяная цёмна-блакітнага колеру, 1 хусцінка невялікая на шыю светла блакітнага колеру, файка з цыбуком тытунём набітая, дзве карціны 1. Святой Ганны і 2. Святога Георгія, закладка, вышытая пацеркамі, для кнігі, малітва ерусалімская, напісаная на чвэрці аркуша". Было вырашана вярнуць пасылку Восіпу Мелішчуку (Тамсама. Ф. 1, воп. 34, адз.з. 2257, арк. 2).

[184] У 1871 г. удава Францішка Бурачэўская, якая "перасялілася ў Царства Польскае", патрабавала грашовай кампенсацыі за прададзеную маёмасць і высечаны лес (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 57, арк. 82).

185 У 1868 г. былы ссыльны Франц Цябржынскі жыў у Царстве Польскім (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 57, арк. 82).

186 Па канфірмацыі памочніка віленскага генерал-губернатара ад 24 снежня 1864 г. Лерман прызнаны вінаватым у "зносінах з мяцежніцкай шайкай і ў неданясенні начальству". Прысуджаны да пазбаўлення ўсіх правоў і аддачы ва Уладзімірскую арыштанскую роту цывільнага ведамства на 2 гады. Па адбыцці тэрміну пасяліць у Сібіры на казённых землях. Сям'я, першапачаткова прызначаная да высылкі ў Томскую губ., пакаранню не падвяргалася (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 57, арк. 6, 62).

187 Па канфірмацыі памочніка віленскага генерал-губернатара ад 24 снежня 1864 г. Нейман прызнаны вінаватым у "зносінах з мяцежніцкай шайкай і ў неданясенні начальству". Прысуджаны да пазбаўлення ўсіх правоў і аддачы ва Уладзімірскую арыштанскую роту цывільнага ведамства на 2 гады. Па адбыцці тэрміну пасяліць у Сібіры на казённых землях. Сям'я, першапачаткова прызначаная да высылкі ў Табольскую губ., пакаранню не падвяргалася (Тамсама. Ф. 1, воп. 31, адз.з. 57, арк. 6, 62).

ЖАНОЧЫЯ ВОБРАЗЫ Ў “ЗАХОДНЕРУСКАЙ” НАРАЦЫІ[1]

Андрэй Ціхаміраў

(Варшава)

Summary

On the basis of articles and literary works published in the Russian magazine “The Messenger of Western Russia” (1862–1871), the article presents the images of the “Polish” and “Russian” women from the Western Provinces of the Russian Empire. The image of the woman was closely related not only to the gender stereotypes, but also with the ethnic and religious issues. Westrus’ism ideology was conservative considering the question of the equal rights for women. At the same time it used anti-Polish and anti-Catholic rhetoric. In the second half of the XIX century Westrus’ism was one of the main ideologies in the Belarusian and Lithuanian teritories clearly relating to the late Russian Slavophilism.

Даследаванне фармавання і развіцця нацыянальнай ідэі, “канструявання” нацыі і нацыянальнай ідэнтычнасці з’яўляецца адной з галоўных праблемаў у сучаснай гуманістыцы, асабліва ў краінах Цэнтральнай і Усходняй Еўропы і былога СССР. Патрэба ў абгрунтаванні ўласнай незалежнасці, узмацненні агульнай ідэнтыфікацыі сваіх грамадзян, легітымацыі ўлады і супрацьдзеянні канкурэнтным “праектам” ідэнтычнасці прыводзіць інтэлектуалаў гэтых краінаў да пошуку каранёў нацыі ў мінулым. Названы працэс мае шмат аналогій з фармаваннем мадэрнай нацыянальнай ідэнтычнасці ў гэтым рэгіёне ў XIX – пачатку XX ст. Большасць этнічных супольнасцяў у гэты перыяд прайшла

пэўную эвалюцыю і ператварылася ў легітымныя ва ўласным разуменні, а таксама ў разуменні суседзяў нацыі з цэлым комплексам прыкметаў, якія адрозніваюць іх адну ад другой. Станаўленне некаторых з іх мела адрозную ад іншых траекторыю, якая садзейнічала з'яўленню нетыповых для рэгіёна супольнасцяў, "адстаючых" у сваім нацыянальным развіцці ад астатніх. Да такога тыпу супольнасцяў частка навукоўцаў адносіць таксама беларусаў[2].

Асэнсаванне канцэпту беларускасці праходзіла ў складаных умовах, якія аб'ектыўна процідзеялі фармаванню гамагеннага "праекта" ідэнтычнасці. Наяўнасць некалькіх культурна-рэлігійных, этнічных і сацыяльных супольнасцяў на адной тэрыторыі, якая доўгі час не ўспрымалася ў якасці адзінага, адрознага ад іншых геаграфічнага і этнаграфічнага суб'екта, стварала глебу для ўзнікнення некалькіх "нацыянальных праектаў", якія часта амаль не перасякаліся паміж сабою. Дадатковым фактарам было ўспрыняцце тэрыторый сучасных краін Усходняй Еўропы (Беларусі, Украіны, Літвы, Малдовы) у якасці памежжа, часткі пэўнай адзінай тэрыторыі або нечага невядомага і нявызначанага.

Адным з такіх праектаў ідэнтычнасці, самаапісання і самаацэнкі для часткі інтэлектуальных элітаў беларуска-літоўскіх і ўкраінскіх земляў сталася "заходнеруская" ідэя. Асновай для яе развіцця было імкненне часткі уніяцкіх і праваслаўных інтэлектуалаў (перадусім, духавенства) да эмансіпацыі ад уплываў рыма-каталіцкага касцёла, польскай і лацінскай культурнай традыцыі на апошнім этапе існавання поліэтнічнай Рэчы Паспалітай і падчас далучэння гэтых земляў да Расійскай імперыі.

Адначасна з "вызваленнем" ад яшчэ дамінуючай і прыцягальнай для вялікай колькасці насельніцтва польскай культуры адбываўся працэс асэнсавання і каланіяльнага засваення земляў былога Вялікага Княства Літоўскага расійскімі навукоўцамі, якія канструявалі ўласнае бачанне літоўска-беларускіх земляў як часткі Расіі[3]. Паказальна, што найбольшы ўнёсак у асэнсаванне беларускіх губерняў у якасці "адвечна" праваслаўнай і расійскай тэрыторыі зрабілі менавіта ўраджэнцы гэтых мясцінаў. Канструяванне ўяўленняў пра Беларусь у расійскай свядомасці і свядомасці каланізаваных мясцовых элітаў адбывалася пад уражаннем ад паўстанняў 1830–1831 і асабліва 1863–1864 гадоў[4]. Расійская грамадская думка атрымала ў гэты час вялікую колькасць розных публікацый пра "сваё" "заходняе памежжа" менавіта ў тым сэнсе, які адпавядаў уяўленням пра яго ў асяродку "заходнерускіх" дзеячаў[5]. Паўстанні былі тым каталізатарам, які прывёў да зацікаўленасці беларуска-літоўскімі губернямі ў расійскай навуцы і грамадскай думцы, а згодна з выказваннем Лары Вульфа[6], да своеасаблівага "вынаходжання" Беларусі і змяшчэння яе ў ментальнай геаграфіі імперскіх элітаў.

Назву “заходнерусізм” увёў у навуковы слоўнік беларускі гісторык і палітык Аляксандр Цвікевіч у канцы 1920-х гадоў[7]. У наступныя гады рознабаковае даследаванне гэтай праблемы было абцяжарана панаваннем марксісцка-ленінскай метадалогіі ў гістарыяграфіі і фактычным знішчэннем беларускай гістарычнай школы рэпрэсіямі сталінскіх часоў. Дадаткова з канца 1930-х гадоў частка асноўных ідэй “заходнерусізму” перайшла ў савецкую мадэль гісторыі Беларусі. Крах манаполіі на навуковыя даследаванні прывёў не толькі да рэвізіі савецкай гістарыяграфіі, з’яўлення (ці адраджэння) новых канцэпцый нацыянальнай гісторыі, але таксама да аднаўлення “заходнерускай” матрыцы ў гісторыяпісанні[8].

Цікавасць да “заходнерускай” школы адзначаецца з канца 1980-х гадоў і працягваецца да сённяшняга часу. Гэтая ўвага перажыла пэўную эвалюцыю, асабліва ў аксіялагічным плане: ад поўнага адмаўлення значэння спадчыны гэтай школы да прыняцця і пашырэння ці больш узважанага і асцярожнага ўспрыняцця як аднаго з этапаў гісторыі нацыянальнага адраджэння. Частка сучасных прыхільнікаў працягу гісторыяпісання ў “заходнерускім” стылі дамагаецца прызнання гэтай мадэлі ў якасці “народнай” і адкідвае ўласна найменне сваёй школы як “заходнерускай”[9]. Некаторыя гісторыкі прапануюць называць гэты накірунак “школай Міхаіла Каяловіча”[10], асноўнага прадстаўніка гэтай школы, фактычнага стваральніка дамінуючай нарацыі ў гісторыяпісанні мінулага беларускіх земляў другой паловы XIX стагоддзя.

Аналіз “заходнерускай” нарацыі робяць гісторыкі, палітолагі, філосафы, звяртаючы ўвагу перш за ўсё на праблемы этнічнасці, нацыі, рэлігіі і дзяржавы ў гэтай інтэлектуальнай сістэме[11]. Трэба адзначыць, што даволі часта гэта робіцца без параўнаўчай перспектывы, практычна пакідаючы па-за ўвагай аналагічныя нарацыі “маларасійства” і “масквафільства” сярод украінцаў[12], прэтэнзіі “заходнерускіх” ідэолагаў на “ўніверсальнасць” сваёй канцэпцыі пры тлумачэнні барацьбы рускай і заходняй цывілізацый у “Заходнім краі”, моцныя сувязі з познім славянафільствам і кансерватыўна-захаваўчай ідэалогіяй у Расіі[13]. У некаторых выпадках нават сцвярджаецца, што “заходнерусізм” быў спецыфічным беларускім феноменам[14], што далёка не так.

Гендэрнае вымярэнне гэтай школы, аднак, застаецца практычна недаследаваным. Такі стан можна тлумачыць агульным адставаннем у галіне гендэрных даследаванняў (у тым ліку і гендэрнай гісторыі) на постсавецкай прасторы, розніцай у разуменні галоўных тэрмінаў і тэматыкі, метадалагічнымі і крыніцазнаўчымі праблемамі, вынікаючымі са спробаў аналізу гендэрнай сістэмы аўтараў часоў Расійскай імперыі[15].

Між тым дзеячы заходнерусізму дастаткова шмат месца адводзілі праблеме гендэрных адносінаў, асабліва гендэрнай сацыялізацыі ў сістэме адукацыі. Цікавасць да адукацыі і выхавання маладога пакалення было адной з важкіх тэмаў на старонках перыядычнага друку. Дадаткова пры аналізе асноўнай тэматыкі "заходнерускай" публіцыстыкі – барацьбы з "паланізмам" і "лацінізмам" і ўмацавання "расійскай народнасці і праваслаўя" ў "краі" звяртае ўвагу значная цікавасць аўтараў да канструявання і стэрэатыпізацыі жаночых вобразаў. Гэтая тэндэнцыя не з'яўляецца нейкай выключнай рысай "заходнерускай" ідэалогіі, а хутчэй тыповай стратэгіяй нацыянальных рухаў для ўзмацнення сваіх пазіцый. Значна спрашчаючы, можна прызнаць "заходнерускую" ідэалогію праектам нацыянальнай ідэнтычнасці беларусаў і ўкраінцаў як часткі расійскай нацыі, апазіцыйнай да розных уяўленняў пра польскую нацыю і праектаў самастойных беларускай, украінскай і літоўскай нацыяў. Пры гэтым трэба ўлічваць, што некаторыя элементы, народжаныя ў межах "школы М. Каяловіча", сталіся інтэгральнай часткай самастойнай беларускай нацыянальнай ідэі.

Крыніцай для аналізу гендэрнага фактара стаўся шэраг публіцыстычных артыкулаў і літаратурных твораў часопіса "Вестник западной России" (першапачаткова ў 1862–1864 гг. ён выдаваўся пад назвай "Вестник Юго-западной и Западной России")[16]. Спачатку рэдакцыя знаходзілася ў Кіеве (1862–1863), а пазней у Вільні (1863–1871). Галоўным рэдактарам да 1869 года быў Ксенафонт Гаворскі[17] (1811–1871). Апошнія нумары часопіса ў 1870–1871 гг. выйшлі ўжо пад рэдакцыяй Івана Эрэміча.

Даследчыкі адносяць рэдакцыю "Вестника" да кансерватыўнага і радыкальнага накірунку школы (перадусім, у сувязі з адмаўленнем якой-небудзь самастойнасці беларусаў як этнасу), у адрозненні ад больш ліберальнага кірунку, які прадстаўляў Каяловіч, які амаль не публікаваў сваіх тэкстаў на старонках выдання[18]. Нягледзячы на тое, што Каяловіч быў вядучым гістарыёграфам і публіцыстам усяго накірунку, Гаворскі захоўваў свае пазіцыі ў рэдакцыі і дакладна сачыў за настроямі кіруючай эліты.

Фармальна часопіс быў незалежным ад уладаў, але атрымліваў розную падтрымку ад віленскіх генерал-губернатараў, перадусім ад Міхаіла Мураўёва. Апрача публіцыстыкі, навуковых і літаратурных твораў рознага жанру, у выданні публікаваліся гістарычныя дакументы, агляды губернскай і цэнтральнай прэсы. Адсутнасць выразнай спецыялізацыі часопіса дазваляла публікаваць самыя розныя тэксты, што дае магчымасць прасачыць не толькі гістарыяграфічныя аспекты "заходнерускай" ідэі. У нашым выпадку канцэнтрацыя на ўласна гістарыяграфічнай нарацыі значна б ускладніла мэту высвятлення гендэр-

ных уяўленняў аўтараў, бо гісторыя жанчынаў і жаночае пытанне не былі галоўнымі для гісторыяпісання гэтай школы. Апрача вывучэння жаночых вобразаў на старонках “Вестника западной России” перспектыўным можа быць таксама аналіз мужчынскай ідэнтычнасці (у першую чаргу вобраз казака), асабліва ў прозе і даследаваннях украінскага пісьменніка, навукоўца і грамадскага дзеяча Панцялеймона Куліша, які публікаваў свае творы ў першы год існавання часопіса[19].

Агульны негатыўны, агрэсіўны і шавіністычны настрой у адносінах да польскай нацыянальнасці і польскага нацыянальнага руху, а таксама каталіцтва ў асноўнай масе тэкстаў “заходнерускай” школы адбіўся таксама на вобразе полек і каталічак. Сутыкненне з польскасцю як з іншасцю, ненарматыўнасцю менавіта ў нацыянальным сэнсе дэманстравала “заходнерусізм” як пэўнага тыпу нацыянальную ідэалогію. “Заходняя Русь” (беларускія, літоўскія і ўкраінскія землі) успрымалася як поле барацьбы розных пачаткаў, праваслаўнага і каталіцкага, як памежжа антаганістычных цывілізацый.

Пры гэтым аўтары часопіса адмаўлялі “натуральны”, “прыроджаны” характар польскай нацыянальнай самасвядомасці мясцовай шляхецкай эліты, падкрэсліваючы факт пераходу ў каталіцтва ў папярэднія стагоддзі і культурнай паланізацыі: “Мы [...] возвещаем вам, уроженцам Западной России, что вы вовсе не поляки, и следовательно вы не имеете никакой причины ненавидеть нас. Вы не поляки! [...] Вы коренные русские и должны искренне обижаться, если бы кто-нибудь, по своему невежеству, называл вас поляками”[20].

Польскія жанчыны (“пані”) побач з мужчынамі згадваюцца сярод “паклёпнікаў” на Расію: “Вот польские паны и ксендзы, пани, паничи и официалисты, подобно неотвязчивой мухе, увиваются около русских мужичков, подабриваясь к ним, роднясь с ними, нашёптывая им на ухо искусительные обеты, расточая пред ними ложь и клевету на всё русское и православное”[21].

Рэдакцыя таксама звяртала ўвагу на “недасканаласць” сацыяльнага складу польскіх дэманстрантаў падчас падзеяў 1862 года (яшчэ перад самым паўстаннем): “В самом деле, присмотритесь к героям всех польских манифестаций: кто они? Ксендзы, женщины, школьники, ремесленники, за исключением первых, все народ между 16 и 25 годами”[22]. Удзел жанчынаў у маніфестацыях (гэта значыць пэўная форма выхаду ў публічную прастору) успрымаўся ў якасці прыкметы недасканаласці і парушэння замацаваных нормаў сярод палякаў “заходніх губерняў”. Агульна аўтар цытаванага артыкула лічыў польскае грамадства “самым карикатурным и деморализованным”[23] у гісторыі.

У артыкуле, прысвечаным поглядам Аляксандра Герцэна, аўтар, які падпісваўся псеўданімам “И. К-ий (из г. Нежин)”, інтэрпрэтаваў патрабаванне

жаночай роўнасці як роўнасці з мужчынам “во всех правах своеволия и поползновения к разврату”[24].

Кансерватыўныя адносіны да пытання гендэрнай роўнасці (перш за ўсё ў юрыдычным плане), імкненне да абмежавання свабоды падмацоўваліся меркаваннем пра “разбэшчаную” прыроду жанчынаў, перадусім полек. У апублікаванай у 1866 годзе драме Рыгора Кулжынскага “Пред мятежом”[25] польская шляхцянка рознымі спосабамі спрабуе схіліць да здрады расійскага афіцэра, якога накіравалі ва “уездный городок западной России”, выкарыстоўваючы пры гэтым сваё “жаночае хараство”, прывабнасць польскай культуры і імкненне афіцэра ажаніцца з ёй. Таксама ў творы паказана маці будучай нявесты, якая ўсяляк падтрымлівае дачку. Дзеянні афіцэра з боку ягонага таварыша па службе разглядаюцца як нацыянальная здрада. Якраз дзякуючы яму, быў раскрыты ўвесь план замаху на патэнцыйнага жаніха з боку палякаў. Польскія жанчыны апісаныя Кулжынскім як пагроза для расійскіх афіцэраў, а сам драматычны твор быў перасцярогай перад “этнічным ворагам” у жаночым вобразе.

Спакуса была вельмі папулярным паняццем у аўтараў “Вестника”, азначаючым не толькі сексуальныя практыкі (выключна з боку жанчынаў), але, перш за ўсё, спробы рэлігійнай канверсіі, якія акрэсліваліся таксама як імкненне да змены нацыянальнай ідэнтыфікацыі (г. зн. своеасаблівую “духоўную спакусу”).

Меркаванне пра “выключную разбэшчанасць” польскага грамадства ў XVIII–XIX стст. рэдакцыя імкнулася пацвердзіць публікацыяй твораў не толькі рускіх аўтараў. Перакладзеная з англійскай аповесць Сцюарта Уілкінсана “Польшча і палякі” мела адмысловы раздзел “Польскія жанчыны”[26], які быў прысвечаны месцу жанчын у падрыхтоўцы і правядзенні паўстання 1863–1864 гадоў. Пры гэтым аўтар усяляк падкрэсліваў выключную хітрасць, кfinancial варства і выкарыстанне мужчынаў-замежнікаў з боку полек. У падобным стылі напісаныя таксама нарысы француза Луцыяна Фуке, прысвечаныя ўдзелу ягоных суайчыннікаў у польскім паўстанні[27].

Увогуле, для аўтараў і выдаўцоў “Вестника западной России” полька была “фанатычнай”[28] прадстаўніцай свайго народа, якая імкнецца шляхам падману, спакушэння і гвалту перацягнуць расійскага чыноўніка і вайскоўца на бок паўстанцаў.

Пэўная інтэнсіфікацыя сувязі паміж рэлігійнасцю і жаноцкасцю назіраецца ў каталіцкіх краінах Еўропы практычна з пачатку XIX ст. Звязана гэта было між іншым з абуджэннем рэлігійнасці сярод “простага люду”[29], а таксама з развіццём літургічнай практыкі і спалучэннем нацыянальнага і рэлігійнага

фактараў у многіх еўрапейскіх грамадствах. Мікела Дэ Джорджыё звярнула ўвагу на выразную "фемінізацыю" каталіцтва, карыстаючыся перадусім прыкладамі з Францыі і Італіі[30]. Каталіцкая рэлігійная практыка паступова насычаецца жаночымі вобразамі. Адбываецца "жаночая прыватызацыя богаслужбы", якая перш за ўсё праяўляецца ў кульце Дзевы Марыі[31]. Асаблівае месца ў марыйным кульце займае дагмат аб Беззаганным зачацці[32], які яскрава падкрэсліваў каталіцкую спецыфіку ў гэтым дагматычным пытанні ў адрозненне ад праваслаўя. Асаблівым феноменам XIX ст. з'яўляецца ўвага да маці, перадусім у сувязі з марыйным культам: "Каталіцкая культура XIX ст. базавалася на падтрыманні сентыментальнай павагі, тыповай для жаночай набожнасці. Мацярынства Багародзіцы перакрэсліла грэх Евы"[33].

На супрацьлеглым полюсе ў тэкстах часопіса знаходзілася "руская і праваслаўная" жанчына "заходняга краю". Згодна з ідэяй пра "трыадзіную рускую нацыю" (у якую залічваліся таксама беларусы і ўкраінцы), жанчыны называліся рускімі, беларускамі ці нават часцей "жанчынамі заходняй Расіі". Маркерамі нацыянальнасці выступалі веравызнанне і мова.

Аднак з моўным фактарам у некаторых аўтараў былі праблемы, як напрыклад, у рэдакцыі маскоўскай газеты "День", якая з здзіўленнем і дакорам канстатавала, што ў сем'ях праваслаўных святароў мовай зносінаў застаецца польская: "В ваших школах, училищах, православных семинариях учащиеся говорят между собой не иначе как по-польски! Мало того, что семейный домашний язык православных русских священников – польский, жёны, сёстры, дочери русских священников не употребляют другого языка, кроме польского... Оне не дают себе труда [...] выучиться по русски, а белорусское наречие презирают, как хлопское. Оне молятся Богу в православных русских церквах по польским молитвенникам!"[34] У каментары рэдакцыі "Вестника" сцвярджалася, што ў семінарыях краю ўсе гавораць па-расійску, а большасць семінарыстаў зусім не ведае польскай мовы[35].

Дадзены фрагмент паказвае ўплыў польскай культуры на праваслаўнае духавенства (да нядаўняга часу яшчэ ўніяцкае[36]) і ўсведамленне выключна падпарадкаванага характару становішча жанчыны ў сям'і, успрыняцце яе як "неразумнай істоты".

Рэдакцыя даволі часта была вымушаная даводзіць, што ўсе "заходнія наслаенні" былі не толькі вынікам "чужой экспансіі", але таксама маглі быць часткай народнай, "натуральнай" культуры рэгіёна. "Заходнерусы" ў шматлікіх выпадках не былі зразумелыя для імперскай бюракратычнай машыны, асабліва пасля заканчэння кіравання М.М. Мураўёва ў "Паўночна-Заходнім краі". Аўтары "Дня" пісалі пра доўгі перыяд знаходжання беларускіх земляў

па-за межамі расійскай дзяржавы як асноўную прычыну няведання расійскай мовы і папракалі святароў у неруплівасці і ляноце[37].

Гэткім чынам, пры ўсёй "адвечнай рускасці" Беларусі для прадстаўнікоў цэнтральнага друку, гэтая краіна была не зусім такой, якой яны хацелі яе бачыць. Разам з "адкрыццём" тэрыторыі, "ненарматыўнасцю" каталіцтва, аказалася, што і мясцовае праваслаўе далёка не адпавядае расійскім уяўленням пра праваслаўнае веравызнанне.

Ідэалам жанчыны ва ўяўленні "заходнерусаў" была самаахвярная, лагодная маці і паслухмяная жонка (у тэкстах перадусім апісвалася жонка святара).

Асабліва добра гэты вобраз быў азначаны ў артыкулах, прысвечаных праблеме жаночай адукацыі і выхавання на беларуска-літоўскіх землях. У цэнтры ўвагі рэдакцыі былі навучальныя ўстановы для дзяўчат духоўнага звання. Побач з нешматлікімі свецкімі жаночымі навучальнымі ўстановамі ў Расійскай імперыі з 40-х гадоў XIX ст. з'явіліся навучальныя ўстановы духоўнага ведамства, прызначаныя для дачок святароў. Першыя вучылішчы адчыніліся ў Царскім Сяле (1843 г.) і Яраслаўлі (1846 г.) пры падтрымцы вялікай князёўны Вольгі Мікалаеўны (пазнейшай каралевы Вюртэмбергскай)[38].

У беларускіх губернях цікавасць да гэтага тыпу школаў назіралася ў 60-я гады XIX ст. у сувязі з павелічэннем колькасці праваслаўных святароў і чыноўнікаў з цэнтральных губерній Расіі, агульным курсе на русіфікацыю рэгіёна пры падтрымцы П. Бацюшкава, обер-пракурора Св. Сінода М. Пратасава і графа Дз. Блудава, пад апекай імператрыцы Марыі Фёдараўны[39]. На Беларусі першае вучылішча для дзяўчат духоўнага звання было адчынена ў Парычах у 1860 г.[40] Аўтары "Вестника" (на жаль, большасць артыкулаў на гэтую тэму была апублікавана без пазначэння аўтара) надавалі вялікую ўвагу праграме гэтых установаў і раскрыццю свайго ўяўлення аб жаночым ідэале.

Абгрунтоўваючы існаванне асобных школ для дачок святароў, адзін з аўтараў пісаў: "Какое назначение девицы духовного звания? Кроме общего назначения всякой девицы, девица духовного звания имеет и своё особенное призвание: она по преимуществу предназначается в подруги лиц того же духовного звания. Права рождения, условия и обстановка жизни, нравы, привычки, склад миросозерцания и характер симпатий влечёт ея мысли и желания к духовному сословию, к юноше-сыну соседнего священника и юноши к ней. [...] В этих симпатиях и влечениях нет кастической нетерпимости и самовольной изолированности, оне прямое свидетельство тождества породы и общности склада обстоятельств"[41].

Аргумент аб "натуральнасці" такога лёсу для дзяўчынак падмацоўваўся сацыяльным аспектам, г. зн. колам зносінаў духавенства і матэрыяльнымі

прычынамі. Агульны скепсіс у адносінах да патрэбы ў адукацыі для шырокіх колаў насельніцтва, які панаваў у рэдакцыі “Вестника”, быў выказаны і ў гэтым артыкуле, але пры гэтым аўтар бачыў патрэбу ў атрыманні адукацыі будучай жонкі святара, абгрунтоўваючы гэта выключна патрэбамі самога мужчыны-святара: “Нужно ли давать образование девицам духовного сословия? Ответ на этот вопрос так очевиден, что мы задались им потому только, что он стоит на логической очереди. Если кто-нибудь имеет нужду в подруге образованной, то преимущественно священник, как человек образованный, как учитель церкви, наставническую миссию которого обязана отчасти и по силам разделять с ним и его жена, особенно в среде своего пола”[42]. Самым бяспечным месцам для атрымання адукацыі лічыліся вучылішчы духоўнага ведамства.

Мімаходзь у артыкуле быў выпісаны стэрэатып польскай выхавацелькі (хатняй і ў пансіёне): “В западной России почти невозможно найти порядочную учительницу русскую, православную, в полном значении этих понятий; зато весьма легко найти разных шляхтянок, навязывающихся всякому встречному с предложением своих педагогических услуг и при этом за самое ничтожное вознаграждение. [...] Чему и как учили и учат эти паненки своих питомиц, нетрудно догадаться. Польский говор, польская интеллигенция, польское миросозерцание начинают исподволь прилипать к уму и сердцу девочки. [...] Не отдавать ли девиц духовного происхождения в местные пансионы, в женские гимназии? Не всегда удобно и не всегда безопасно. [...] Но опасность тут важнее неудобств. В пансионах западно-русских большинство учениц и наставниц латино-польского происхождения. Это большинство имеет всегда нравственное преимущество пред меньшинством, и религиозно-политический недуг первого, больше или меньше, явно или тайно, сообщается и последнему. Если нельзя вполне безопасно вверить педагогии этих пансионов бойкое дитя светских русских родителей, а тем более простодушную, наивную и доверчивую малютку сельского священника, из которой нетрудно сделать что угодно, взявшись за дело с умением и энергией; а в этих качествах едва ли кто выдержит конкурс с польскими наставницами”[43].

Аўтар бачыў таксама “празмернасці” ў навучальнай праграме для “заходнерускіх жанчынаў”: “В этих заведениях почти совершенно заброшена хозяйственная часть, домоводство, когда как жена сельского священника, по преимуществу, сельская хозяйка. Зато в этих заведениях обращено особое внимание на болтовню французскую, на музыку, танцы и роскошь обстановки [...] Эта лингвистика, эти искусства ни на что не пригодятся в жизни сельского священника, не могут не забыться, при недосуге и недостатке практики, его женой. Говор французский мог бы доставить ей только два-три слу-

чая в жизни потщеславиться этим знанием перед теми, которые поставляют в нём апофеоз образования, а игра на фортепиано и потому уже мало применимая к быту сельского священника, что на покупку этого дорогого инструмента станет избытка материальных средств разве у одного из сотни священников. Да и тот, кто обзаведётся этим инструментом, едва ли не напрасно потратит на него трудовые деньги; жена будет услаждать (а большей частию терзать) слух немного разве долее медового месяца; потом обыденные хлопоты, далее возня с детьми и проч., сделают то, что инструмент покосится, струны перервутся [...]"[44].

Адносіны да танцаў былі яшчэ больш катэгарычнымі, падкрэслівалася дамінаванне і ўлада мужчыны ў гэтым пытанні, падмацаваныя дадаткова аўтарытэтам рэлігіі: "Что касается танцев, [...] мы решительно стоим на стороне того мнения, что жене священника не совсем прилично "потрясать образ Божий". [...] Не нужно при этом забывать и того, что священник даёт формальное обещание, что жена его будет "неплясавица"[45].

Падобныя патрабаванні былі вельмі сугучныя з агульным настроем у адносінах да руху ў праваслаўнай традыцыі, дзе асуджалася свабода "ў паводзінах чалавека ў прысутнасці іншых людзей"[46], а жанчына ўспрымалася як патэнцыйная парушальніца сексуальнай этыкі.

Праграма вучылішчаў для дзяўчатаў духоўнага звання[47] (як і большасць мераў урада і Сінода) напоўніцу задавальняла аўтара артыкула, бо яна спрыяла "выхаванню і адукацыі рускай праваслаўнай жанчыны і добрай гаспадыні": "Первая половина этой программы приспособлена к важнейшим потребностям человеческого духа, к обязанностям христианки и гражданки России, матери и руководительницы будущего поколения, выполнение второй половины программы снабжает питомицу данными, необходимыми для будущей хозяйки дома и помощницы мужа в устройстве и поднятии внешнего благосостояния"[48].

Напрыканцы аўтар з характэрнай эмацыйнасцю ўсклікаў: "Дай Бог, чтоб и в других учебных заведениях было обращено такое же серьёзное внимание на эти важные стороны образования русской женщины! Тогда жёны меньше рождали б и просвещали нигилистов, космополитов, индефферентистов, тогда бы мужей их меньше бы обкрадывали, обсчитывали разные аферисты и пролетарии; тогда немыслимы были б эти стриженые девы, – это унижение женского пола, это грязь человечества[49]; тогда бы юноша смело мог вверить свою честь и жизнь, участь своего потомства и состояния любой девице, не опасаясь со стороны ея мотовства или неразумия ни морального, ни материального"[50].

Да праблемаў вучылішчаў дзяўчат духоўнага звання выданне вярталася некалькі разоў. Падкрэслівалася, што дзяўчаты з гэтага саслоўя маюць адрозныя рысы, звязаныя з служэннем царкве, таму ад іх патрабавалі дакладнага выканання ўсіх маральных нормаў. У процілеглым выпадку, амаральнасць жонкі ўплывала на “само священство” мужа-святара[51].

У іншым тэксце, які прэтэндаваў на асвятленне пытання з пункту гледжання методыкі арганізацыі і выкладання ў вучылішчах, падкрэслівалася асаблівая місія жонкі святара ў сям’і, наяўнасць у яе такіх рысаў, як самаахвярнасць, сціпласць, дакладнае выкананне рэлігійных абрадаў[52]. Прыводзіліся вытрымкі з сачыненняў былых вучаніцаў розных вучылішчаў цэнтральных губерняў імперыі. На старонках “Вестника западной России” зрэдку гучаў голас самых жанчынаў. Трэба зазначыць, што гэтыя творы напісаныя ў падобным стылі і з аднолькавымі высновамі пра служэнне мужу, царкве і манархіі.

Цікавасць да праблемаў ніжэйшага духавенства, чынавенства, настаўнікаў і часткова сялян была яскравай рысай публіцыстыкі часопіса. Падобная сацыяльная скіраванасць прыводзіла да дастаткова вострых высноваў у адносінах да дваранства. Падставай для гэтага быў нацыянальна-рэлігійны фактар (польскасць і каталіцтва большасці шляхецтва). Аднак прыкметнае значэнне мела справа маёмасці, асабліва канфіскаванай у паўстанцаў. У пэўнай ступені ідэалогія “заходнерусізму” была эмансіпацыйнай у адносінах да інтэлігенцыі і часткі духавенства і сялянства (асабліва ў эканамічнай дзейнасці), але ў галіне гендэрнай яна была кансерватыўнай і нават анахранічнай (асабліва ў 60-я гады XIX ст., пасля шэрагу публікацый у расійскай прэсе, у тым ліку і твораў М.Г. Чарнышэўскага[53]).

У публікацыях часопіса, нягледзячы на дэкларацыі пра клопат і зацікаўленасць лёсам сялянства, аўтары ў арыенталісцкім стылі падкрэслівалі яго прыгнечанае і прымітыўнае становішча, выкліканае падпарадкаванасцю польскаму памешчыку (часта падкрэслівалася, што замена памешчыка на расійскага адразу зменіць лёс “мужичка” ў лепшы бок). Прыкладам такой прэзентацыі ўкраінскага сялянства можа быць артыкул памешчыка Сцяпана Ерамеева[54], дзе ён параўноўваў уклад жыцця і адзенне ўкраінцаў з кітайцамі, звяртаючы ўвагу на нібыта прымітыўнасць і недаразвітасць гэтых народаў[55].

Пісьменнік і чыноўнік Аляксей Старажэнка параўноўваў сялянаў беларускіх губерняў з афрыканскімі гатэнтотамі: “Вошли горемычные, похожие более на готентотов, чем на людей нашей расы: невзрачные, немытые, нечесаные, в рубищах. У женщины повыше кисти была перевязана правая рука ветошкою, почерневшею от нечистоты”[56]. У іншым фрагменце апавядання Старажэнка апісаў лёс дзяўчыны, якую схілілі да сумеснага жыцця з каталіцкім

ксяндзом. Церпячы нястачу і маючы хворага бацьку, дзяўчына згаджаецца ісці прыслужваць святару. Праз год аўтар даведваецца пра яе горкі лёс: яна і нованароджанае дзіця паміраюць падчас родаў[57]. У апавяданні Старажэнкі гэтая дзяўчына становіцца сімвалам Беларусі – дэнацыяналізаванай (спакушанай у каталіцтва), дэградаванай (у лахманах і галечы), над целам якой здзекуецца заходняя цывілізацыя ў асобе разбэшчанага ксяндза.

У гэтым аналізе бачны не толькі элементы рамантычнага нацыяналізму, але таксама арыенталістычна афарбаваныя спробы канструявання вобразаў Беларусі і Украіны як нейкіх далёкіх і адначасова блізкіх тэрыторый, падобныя да ўяўленняў жыхароў Заходняй Еўропы аб яе ўсходняй частцы ў XVIII ст. Уяўленні заходнееўрапейцаў канца XVIII ст. малявалі вобраз Усходняй і Паўднёвай Еўропы як пэўнага памежжа паміж цывілізацыяй і варварствам[58].

У некаторых тэкстах часопіса (галоўным чынам перадрукаваных з іншых выданняў і змешчаных у рубрыцы "Извлечения из газет и журналов") аўтары рабілі пэўныя спробы абгрунтавання патрэбы ў адукацыі для жанчынаў для сярэдніх і ніжэйшых гарадскіх саслоўяў і сялянства.

Карэспандэнт згаданай ужо газеты "День" у 1864 г., апісваючы "бясплатную жаночую школу" ў Полацку, падкрэсліваў важнасць жаночай асветы менавіта ў кантэксце нацыянальнага ўздыму, прычым тут была гаворка таксама пра адукацыю сялянак: "Важность женского образования не станет оспаривать ни один здравомыслящий человек: даже крестьянин-белорус – до сих пор оставшийся при мысли, что "бабу не сметь учить" – когда поговоришь с ним толком, соглашается, что и ей надо быть грамотной. Образование для Белоруссии составляет вопиющую необходимость, если мы хотим с корнем уничтожить все следы полонизма между простолюдинами. В быту мужика-белоруса мать для дитяти и кормилица, и нянька, и воспитательница. Матерям главным образом мы обязаны и сохранением русского начала в Белоруссии окатоличенными крестьянами. Грамотная белорусинка, воспитанная в русском духе передаёт познания своему дитяти и сделает из него человека, сознательно русского, тогда как теперь при невежестве крестьянок, нередкость ещё встретить мужика, который не даёт вам отчёта в том, к какому он принадлежит народу"[59].

Тут зноў жанчына выступае ў ролі памочніцы мужчыны, а яе адукацыя патрэбна для пераказу ведаў пра "нацыянальнае" ўласнаму мужу і дзецям. Варта звярнуць увагу на словы "Белорусския", "белорусинка". Аўтар, здаецца, не вызначыўся, як называць сваю гераіню, і яшчэ знаходзіцца ў пошуку адпаведнага слова. Важным фактарам тут быў прыклад польскай сям'і, дзе час-

цей за ўсё менавіта жанчыны былі пераказчыцамі нацыянальнай ідэалогіі, але аўтар на гэта непасрэдна не спасылаецца.

Створаныя ў межах "заходнерускага" дыскурсу вобразы жанчыны паўплывалі на стэрэатыпізацыю ролі жанчыны ў расійскім каланіяльным дыскурсе ў адносінах да Беларусі. Пры гэтым станоўчы і адмоўны жаночыя вобразы змяшчаліся ў этнічны і рэлігійны кантэксты і практычна не існавалі без іх.

"Заходнеруская" мадэль не парушала традыцыйны тып гендэрных адносінаў, бо жанчына ўспрымалася негатыўна (традыцыйна для хрысціянства, у гэтым выпадку для праваслаўя[60]), але пры гэтым усё маркіравалася рэлігійна-этнічным фактарам: усё ж такі свая лепей, чым чужая[61].

Заходнееўрапейская мадэль гендэрных адносінаў, якая існавала ў XIX ст., прынцыпова не адрознівалася ад сітуацыі Усходняй Еўропы. Мужчынскі і жаночы стэрэатыпы базаваліся на хрысціянстве і падкрэслівалі перавагу мужчыны з дапамогай рэлігійных практык і адукацыі. Перанос феміністычных ідэй у Еўропе праходзіў з захаду на ўсход, і змены гендэрных уяўленняў адбываліся вельмі павольна[62].

Цікавасць да жаночага пытання ў аўтараў часопіса хутчэй за ўсё была выкліканая некалькімі фактарамі. Другая палова XIX ст. была пачаткам руху за жаночую эмансіпацыю ў Расійскай імперыі, асноўным патрабаваннем якога было права на атрыманне вышэйшай адукацыі і на працу па-за домам[63]. Аўтары і выдаўцы часопіса не маглі абмінуць гэты працэс і спрабавалі яго каментаваць з кансерватыўных пазіцый.

Уласна ў кантэксце беларуска-літоўскіх земляў вялікае значэнне для ідэолагаў "заходнерусізму" меў фактар удзелу жанчынаў у паўстаннях 1830–1831 і асабліва 1863–1864 гг., які імі ўспрымаўся як прыкмета "недасканаласці" сацыяльнай структуры паўстанцкага руху і адначасна як пагроза традыцыйнай уладзе мужчыны (жанчына разам з каталіцкім святаром ацэньвалася ў якасці галоўнага "прапагандысцкага сродку", а ўдзел у паўстанні як выхад у публічную прастору).

Канкурэнцыя з боку польскага нацыянальнага руху была таксама адной з прычынаў цікавасці да жанчыны. "Нацыянальны праект" прадугледжваў трансляцыю ідэй у масавую свядомасць (у дадзеным выпадку – сялянскую), а правадніком "заходнерускіх" ідэй сярод "уласнага полу"[64] павінна была быць жонка святара (таксама як у польскім выпадку – маці, бабуля, гувернантка ці няня)[65].

Непарыўна з гэтым было звязанае пытанне аб адукацыі і асвеце. Інстытут адукацыі павінен быў мець утылітарны і кансерватыўны характар (асноўная

ўвага надавалася пытанням хатняй гаспадаркі і рэлігійным прадметам), які выключаў уплыў іншай культуры (у тым ліку і замежных моваў), адначасова пераносячы ў беларуска-літоўскія губерні сацыяльныя мадэлі і стэрэатыпы паводзінаў (у тым ліку і гендэрныя ролі) з цэнтральных губерняў імперыі (што не заўсёды ўдавалася)[66]. Трэба пры гэтым падкрэсліць, што аўтары галоўным чынам цікавіліся праблемамі выхавання дзяцей амаль выключна сваёй сацыяльнай групы (духавенства), а калі размова ішла пра школы для праваслаўных сялянскіх дзяцей, то амаль заўсёды прадугледжвалася, што яны павінны быць толькі для хлопчыкаў[67]. Мадэль гендэрнай сацыялізацыі, выкарыстаная ў такой школе прадугледжвала сепарацыю па полаваму і саслоўнаму прынцыпу, узмацняючы патрыярхальны тып адносінаў.

Асноўную ўвагу аўтары надавалі жанчынам свайго саслоўя і спрабавалі канструяваць іх калектыўную ідэнтычнасць ва ўласным, мужчынскім разуменні. У нарацыі голас жанчыны быў толькі ілюстрацыяй (напрыклад, прыводзіліся вытрымкі з сачыненняў вучаніцаў жаночых вучылішчаў духоўнага ведамства), якая суправаджалася заўсёды каментарам аўтара-мужчыны. Мужчынскі голас рашуча дамінаваў, не пакідаў сумніву і зацвярджаў "натуральнасць" абараняемай гендэрнай сістэмы. Імкненне да кансервацыі сацыяльных роляў, недапушчэнне значных зменаў у становішчы жанчынаў і далучэнне насельніцтва "заходняй Расіі" да праекта расійскага нацыяналізму былі галоўнымі матывамі ў тэкстах "Вестника западной России". Але адначасна нельга сказаць, што гэты мужчынскі голас не баяўся жаночага руху. Часам здаецца, што яго больш турбавала менавіта полька, а не польскі ўзброены паўстанец.

Даследаванне нацыянальных ідэалогій без уліку гендэрнага фактара застаецца няпоўным і пакідае па-за даследчыцкім полем паралельныя і скрыжаваныя з нацыяналізмам ідэалогіі і рухі. Нават зважаючы на метадалагічныя цяжкасці прыняцця гендэрнай оптыкі ў гістарычных даследаваннях на постсавецкай прасторы, гендэрны падыход мае перспектывы, асабліва ў кантэксце інтэрдысцыплінарнасці і метадалагічнай разнастайнасці. Вывучэнне феномена "заходнерусізму" яшчэ далёка не завершана, а зварот да гендэрнага складніка гэтай ідэі значна павялічвае шансы на больш поўную рэканструкцыю беларускай і ўсходнееўрапейскай гісторыі ідэі ў XIX стагоддзі.

Заўвагі

1 Артыкул напісаны на падставе даклада, прачытанага на навуковай канферэнцыі "На обломках империи: границы гендера как границы нации / After Empire: Gender boundaries as the border of nation" (28–30 чэрвеня 2007 г., Еўрапейскі гуманітарны універсітэт, Вільня).

2 Сярод даволі значнай літаратуры па дадзенай праблеме (апрача ўжо класічных працаў сацыёлагаў і гісторыкаў Э. Гелнэра, Б. Андэрсана, М. Гроха) трэба вылучыць нядаўнія публікацыі: Смоленчук А. Литвинство, западнорусизм и белорусская идея. XIX – начало XX вв. // Перекрёстки. – 2007. – № 1–2. – С. 5–16; Радзик Р. Нетипичное общество // Перекрёстки. 2006. – № 1–2. С. 196–213; Radzik R. Běloruský a český národotvorný proces v 19. století (do roku 1914): shody a rozdíly // Cesty k národnímu obrození: běloruský a český model, Sborník příspěvků z konference konané 4.-6.7. 2006 v Praze. – Praha, 2006. – S. 74–96; Терешкович П. Белорусы в контексте национального возрождения народов западного пограничья Российской империи на рубеже XIX–XX вв. // Cesty k národnímu obrození: běloruský a český model... – S. 41–60; Екельчык С. Нацыяналізм украінцаў, беларусаў і славакаў // Arche. – 2001. – № 2. – С. 30–41.

3 Панараму канструявання "рускай Літвы" і "рускай Вільні" сярод іншых этна-рэлігійных супольнасцяў паказаў польскі гісторык Анджэй Раманоўскі, гл.: Romanowski A. Pozytywizm na Litwie. Polskie życie kulturalne na ziemiach litewsko-białorusko-inflanckich w latach 1864–1904. – Kraków, 2003. – S. 46–89. Сярод найноўшых працаў, у якіх разгорнута даследуецца праблема асэнсавання Вільні ў якасці рэгіянальнага цэнтра ў расійскай імперскай палітыцы варта ўзгадаць даследванні літоўскага гісторыка Дарыюса Сталюнаса: Staliūnas D. An Awkward City: Vilnius as a regional centre in Russian nationality policy (1860–1914) // Rosja i Europa Wschodnia: "imperiologia" stosowana / Russia and Eastern Europe: applied "imperiology", pod red. A. Nowaka. – Kraków, 2006. – S. 222–243; Staliūnas D. Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863. – Amsterdam – New York, N. Y., 2007. – P. 27–41.

4 Литвинский А., Карев Д. Западнорусизм в российской историографии второй половины XIX – начала XX веков // Стэфан Баторый у гістарычнай памяці народаў Усходняй Еўропы. – Гродна, 2004. – С. 216.

5 Карев Д. Белорусская историография в эпоху капитализма (1861–1917 гг.) // Наш Радавод. Кн. 3. Ч. 1. – Гродно, 1991. – С. 52–53.

6 Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. – Москва, 2003.

7 Цьвікевіч А. "Западнорусизм". Нарысы з гісторыі грамадскай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX ст. – Менск, 1993.

8 Карев Д.В., Нечухрин А.Н. Развитие исторических исследований в Республике Беларусь: общие тенденции // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта ім. Я. Купалы. – Серыя 1. – 2000. – № 1 (3). – С. 19.

9 Черепица В.Н. Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. – Гродно, 1998. – С. 12.

10 Карев Д. Белорусская историография во второй половине XIX – начале XX вв. // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX вв. – Минск, 1996. – С. 46.

11 Сярод філасофскіх і культуралагічных даследванняў трэба вылучыць наступныя працы: Бабкоў І. Генэалёгія беларускай ідэі // Arche. – 2005. – № 3. – С. 136–165; Булгаков В. История белорусского национализма. – Вильнюс, 2006. – С. 141–189.

12 Варта дадаць, што выключэннем з гэтага шэрагу прац з'яўляецца даследаванне Паўла Церашковіча, у якім параўнаўчая перспектыва становіцца асновай. Між іншым ён таксама параўноўвае "заходнерусізм" з іншымі падобнымі ідэямі сярод украінцаў і латышоў, гл.: Терешкович П. Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. в контексте Центрально-Восточной Европы. – Минск, 2004. – С. 134–144. Ю. Барабаш зрабіў спробу параўнаўчага аналіза "заходнерусізма" з "маларасійствам", аднак ягоны артыкул больш прысвечаны ўкраінскаму феномену і апісвае больш літаратурныя творы, чым уласна гістарыяграфію і публіцыстыку, гл.: Барабаш Ю.Я. Сиамские близнецы. Западнорусизм и малороссийство в национальном самосознании белоруса и украинца // Русь – Литва – Беларусь. Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии. По материалам международной научной конференции, посвящённой 90-летию со дня рождения Н.Н. Улащика (Москва, 31 января 1996 г.). – Москва, 1997. – С. 95–119.

13 Алег Латышонак параўнаў "заходнерусізм" з ідэалогіяй краёўцаў і назваў гэтыя два феномены "ідэалагізаванай тутэйшасцю", гл.: Łatyszonek O. Krajowość i „zapadnorussizm": tutejszość zideologizowana // Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Instytucie Historii UAM w Poznaniu (11–12 maja 1998), pod red. J. Jurkiewicza. – Poznań, 1999. – S. 35–39 (беларускі пераклад: Латышонак А. Краёвасьць і "западнорусизм". Ідэалагізаваная тутэйшасьць // Латышонак А. Нацыянальнасьць – Беларус. – (Вільня), 2009. – С. 437–440).

14 Казакевіч В., Казакевіч А. Да праблемы генезісу беларускай ідэнтычнасці // Палітычная сфера. – 2006. – № 6. – С. 23.

15 Пра праблемы, звязаныя з развіццём гендэрнай гісторыі як асобнай дысцыпліны, гл.: Юкина И.И. Проблемы становления российской истории женщин // Женщины в истории: возможность быть увиденными. Сб. научн. статей. Вып. 1 / Под ред. И.Р. Чикаловой. – Минск, 2001. – С. 74–84 (асабліва с. 84); Пушкарёва Н.Л. Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы // Вопросы истории. – 1998. – № 6. – С. 76–86.

16 Гісторыкі, пачынаючы з канца XIX ст. аналізавалі тэксты "Вестника западной России", гл.: Пыпин А.Н. История русской этнографии. – Т. IV. Белоруссия и Сибирь. – СПб., 1892. – С. 90–100; Цьвікевіч А. "Западнорусизм". Нарысы з гісторыі грамадскай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX ст... – С. 40–103; Самбук С.М. Общественно-политическая мысль Белоруссии во второй половине XIX в. (по материалам периодической печати). – Минск, 1976. – С. 27–29, 32–33, 49, 71–72; Кузняева С. "Вестник западной России" // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 2. – Мінск, 1994. – С. 252–253; Romanowski A. Pozytywizm na Litwie... S. 80; Литвинский А., Карев Д. Западнорусизм в российской историографии второй половины XIX – начала XX веков... – С. 219–221.

[17] Паводле А. Цвікевіча, жонка Ксенафонта Гаворскага Юдзіф мела габрэйскія карані, што, верагодна, мела пэўныя псіхалагічныя наступствы для выдаўца “Вестника”. Пад канец жыцця Гаворскі захварэў і быў змешчаны ў псіхіятрычную бальніцу, гл.: Цьвікевіч А. “Западнорусизм”. Нарысы з гісторыі грамадскай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX ст... – С. 20, 98.

[18] Литвинский А., Карев Д. Западнорусизм в российской историографии второй половины XIX – начала XX веков... – С. 220–221.

[19] Кулиш П. Встреча. Отрывок из исторического романа начала XVII века (продолжение) // Вестник юго-западной и западной России. – Т. II. – 1862. – Кн. 2 (август). – Отд. IV. – С. 75–87; Кулиш П. Падение шляхетского господства в Украине обеих сторон Днепра в XVII столетии // Вестник юго-западной и западной России. – Т. II. – 1862. – Кн. 4 (октябрь). – Отд. II. – С. 190–202; Кулиш П. Падение шляхетского господства в Украине обеих сторон Днепра в XVII столетии // Вестник юго-западной и западной России. Т. II. – 1862. – Кн. 5 (ноябрь). – Отд. II. – С. 220–239.

[20] Русский. Несколько слов к уроженцам и жителям юго-западной и северо-западной России, называющих себя поляками // Вестник западной России. – Т. IV. – Кн. 10. – 1866. – Отд. III. – С. 2.

[21] П.-Р. Объяснение одной фразы в объявлении об издании “Вестника юго-западной и западной России” // Вестник юго-западной и западной России. – Т. II. – 1862. – Кн. 4 (октябрь). – Отд. IV. – С. 69–70.

[22] Два-три слова о сочувствии патриотическим движениям и притязаниям поляков // Вестник юго-западной и западной России. – Т. II. – 1862. – Кн. 5 (ноябрь). – Отд. IV. – С. 124.

[23] Тамсама. – С. 135.

[24] К-ий И. Александр Герцен, он же Искандер // Вестник юго-западной и западной России. – Т. IV. – 1862. – Кн. 6 (декабрь). – Отд. IV. – С. 226–227.

[25] Кулжинский Г. Пред мятежом. Драма в 4-х действиях (Действие происходит в уездном городке западной России) // Вестник западной России. – Т. III. – Кн. 9. – 1866. – Отд. IV. – С. 223–250.

[26] Wilkinson Stuart. Польша и поляки. Польские женщины. Перевод с английского сочинения Poland and the Poles. The Polish Ladies, by Stuart Wilkinson, London // Вестник западной России. – Т. III. – Кн. 9. – 1866. – Отд. IV. – С. 251–278.

[27] Фуке Л. Нет более Польши! // Вестник западной России. – Т. IV. – Кн. 10. – 1866. – Отд. IV. – С. 32–46; Фуке Л. Нет более Польши! (продолжение) // Вестник западной России. – Т. IV. – Кн. 11. – 1866. – Отд. IV. – С. 160–177.

[28] У “заходнерускім” дыскурсе каталіцызм звязваўся з “фанатызмам” духавенства і жанчынаў. У шматлікіх тэкстах гэтае веравызнанне выступала як “фанатычнае”, а многія каталіцкія рэлігійныя практыкі ацэньваліся з пункту гледжання “праваслаўнай нормы” ці свецкага секулярызму. Гл., напр.: Ст. Письма из западного края России. XI. Кто наши враги? // Вестник западной России. – Т. I. – 1865. – Кн. II. – Отд. IV. – С. 163–164; Синицкий Д. Характер церковного управления в юго-западной и западной Руси пред Брестской униею // Вестник юго-западной и западной России. – Т. II. – 1862. – Кн. 5 (ноябрь). – Отд. II. – С. 61–66.

[29] Цікавы аналіз абуджэння "народнага каталіцызму" ў Заходняй Еўропе (перадусім у Германскай імперыі) у параўнанні з антыкаталіцкай рыторыкай і практыкай віленскіх чыноўнікаў у "Паўночна-Заходнім краі" гл.: Долбилов М. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – Москва, 2010. – С. 230–237. Аднак, як зазначае М. Далбілаў, феномен абуджэння каталіцкасці сярод сялянскага насельніцва беларускіх і літоўскіх земляў амаль не вывучаны і патрабуе больш дакладнага разгляду і не толькі з перспектывы дзеянняў і ўяўленняў улады.

[30] De Giorgio M. The Catholic Model // A History od Women in the West. Vol. IV: Emerging Feminism form Revolution to World War, ed. by G. Fraisse and M. Perrot. – Cambridge, Mass. – London, 1993. – P. 166–197.

[31] Тамсама. – P. 184–186.

[32] Тамсама. – P. 186–188.

[33] Тамсама. – P. 195.

[34] Редакция газеты "День", ея сотрудники и все сочувствующие с нею. Из Москвы к православным белорусам не из крестьян, преимущественно к белорусскому духовному сословию // Вестник юго-западной и западной России. – Т. IV. – Кн. 12 (июнь). – 1863. – Отд. IV. – С. 201. Складана адназначна сцвярджаць, ці была мова, пра якую ідзе гаворка ў артыкуле літаратурнай польскай, ці, магчыма, змешаным варыянтам польскай і беларускіх дыялектаў, але распаўсюджанасць польскай мовы сярод былога ўніяцкага духавенства была цалкам звычайнай і вытлумачальнай з'явай. Разам з тым рыторыка такога тыпу мела таксама значныя секулярныя моманты, якія фактычна прыніжалі (ці самапрыніжалі) праваслаўе (прычым не толькі канкрэтна стан праваслаўнай царквы ў "Заходнім краі", але таксама ў вялікарускіх губернях). Міхаіл Далбілаў падрабязна праанalізаваў таксама гэты дыскурс і ягонае значэнне для расійскай палітыкі ў рэгіёне, гл.: Долбилов М. Русский край, чужая вера... – С. 123–136.

[35] Редакция газеты "День", ея сотрудники и все сочувствующие с нею. Из Москвы... – С. 201.

[36] Пра эвалюцыю ўніяцкага духавенства і ягонае значэнне для беларускай ідэі (ці, прынамсі, для развіцця нейкай формы рэгіянальнай прывязанасці да беларуска-літоўскіх земляў у XIX ст.), гл.: Латышонак А. Унія і беларускі нацыянальны рух зь сярэдзіны XVIII да сярэдзіны XX стагодзьдзя // Латышонак А. Нацыянальнасьць – Беларус... – С. 380–391.

[37] Тамсама. – С. 202–203.

[38] Об училищах для девиц духовного звания // Вестник западной России. – Т. III. – Кн. 8. – 1866. – Отд. IV. – С. 217; Муравьёва М. Г. История женского образования // Словарь гендерных терминов / Под ред. А.А. Денисовой. – Москва, 2002, http://www.owl.ru/gender/091.htm (апошняе наведванне 11. 01. 2011).

[39] Ступакевич М.А. Женское образование в Беларуси (вторая половина XIX в. – 1917 г.). – Гродно, 2006. – С. 38–39.

[40] Там же. – С. 39.

[41] Нечто об училищах для девиц духовного звания (по поводу газетных толков об этом предмете) // Вестник западной России. – Т. III. – 1866. – Кн. 8. – Отд. III. – С. 13–15.

42 Тамсама. – С. 19.
43 Тамсама. – С. 19–21.
44 Тамсама. – С. 22.
45 Тамсама. – С. 23.
46 Пушкарёва Н.Л. Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 3. – С. 64–65.
47 Значная ўвага публіцыстаў да навучальных установаў, падпарадкаваных духоўнаму ведамству была выклікана таксама дыскусіямі паміж Міністэрствам народнай асветы і Сінодам аб падпарадкаванні пачатковай сельскай адукацыі. Паміж праваслаўным духоўным ведамствам і адпаведным міністэрствам было выразнае саперніцтва па гэтаму пытанню, аднак канчаткова менавіта свецкае міністэрства перамагло ў гэтай дыскусіі. Больш падрабязна гл.: Дальман С.В. Развитие системы управления народным образованием в России во второй половине XIX века. – СПб., 2007. – С. 82–96.
48 Нечто об училищах для девиц духовного звания... – С. 25.
49 Магчыма, аўтар меў на ўвазе нігілістак, "новых людзей", апісаных у рамане М.Г. Чарнышэўскага "Что делать?" (1863).
50 Нечто об училищах для девиц духовного звания... – С. 25.
51 Об училищах для девиц духовного звания... – С. 217 (артыкул перадрукаваны з часопіса "Северная почта", № 80 за 1866 г.).
52 Некоторые черты воспитания в училищах девиц духовного звания и принесённые им плоды // Вестник западной России. – Т. III. – Кн. 9. – 1866. – Отд. IV. – С. 290–312.
53 Яковкина Н.И. История русской культуры. XIX век. – СПб., 2000. – С. 344; Митрофанова А. А. Тема пола в философской и общественно-политической мысли России середины XIX – середины XX вв. // Введение в гендерные исследования / Под общ. ред. И. В. Костиковой. – Москва, 2005. – С. 57–61; Новикова Н. Всероссийский союз равноправия женщин (1905–1914 гг.): к вопросу о характере русского феминизма // Гендерные истории Восточной Европы. Сб. научн. статей / Под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой, А. Пето. – Минск, 2002. – С. 88–89; Ратчилд Р. Дж. Возвращение женской истории: пол, класс, феминизм в дореволюционной России // Гендерные истории Восточной Европы... – С. 68.
54 Сцяпан Ерамееў у сакавіку 1859 года купіў вёску Чырвоная Слабада ў Кіеўскім павеце ад Канстанціна і Станіслава Сабанскіх, а таксама абавязаўся пры гэтым выплаціць даўгі былых уласнікаў вёскі: Центральний державний історичний архів України, м. Київ, ф. 486, оп. 5, спр. 256, арк. 85зв-86 (Книга Киевской Палаты Гражданского суда для записки купчих и крепости и данных на имения на 1850 г.).
55 Еремеев С. По поводу свиток и хохломании // Вестник юго-западной и западной России. – Т. IV. – 1863. – Кн. 10 (апрель). – Отд. III. – С. 6.
56 Стороженко А. Эпизод из поездок по северо-западному краю России // Вестник западной России. – Т. II. – 1866. – Кн. 5. – Отд. IV. – С. 125.
57 Там же. – С. 115–130.
58 Вульф Л. Изобретая Восточную Европу... – С. 47.

59 Письмо из Полоцка в газету "День" // Вестник западной России. – Т. I. – 1864. – Кн. 9 (сентябрь). – Отд. IV. – С. 403.

60 Пушкарёва Н.Л. Семья, женщина, сексуальная этика... – С. 61.

61 Характэрна, што пры агульных падазроных адносінах да адукацыі ў асяродку рэдакцыі часопіса, існаванне жаночай школы ў Полацку было падставай для захаплення і апісання яе ў якасці "ўласнай" фартэцы ў варожым этнічным атачэнні: "Среди этого наводнения полоцкой жидовщиной, которое не знает отливов, а только приливы, "Бесплатная женская школа" составляет настоящую отраду для человека русского", цыт. паводле: Письмо из Полоцка в газету "День"... – С. 403. Антысеміцкі дыскурс "Вестника" таксама заслугоўвае ўвагі і падаецца перспектыўным для больш глыбокага даследавання.

62 Evans Clements B. Continuities Amid Change: Gender Ideas and Arrangements in Twentieth-Century Russia and Eastern Europe // A Companion to Gender History, ed. by T. A. Meade and M. E. Wiesner-Hanks. – Malden, MA etc., 2006. – P. 556–557.

63 Градскова Ю.В. Женские движения. Возникновение и развитие феминизма // Введение в гендерные исследования... – С. 76; Юкина И.И. Формирование феминистской идеологии в пореформенной России (вторая половина XIX – начало XX веков) // Женщины в истории: возможность быть увиденными. Сб. научн. статей. Вып. 2 / Под ред. И.Р. Чикаловой. – Минск, 2002. – С. 229–240.

64 Нечто об училищах для девиц духовного звания... – С. 19.

65 Жанчына як памочніца ў трансляцыі нацыянальнага праекта, але ўжо ўласна беларускага ў 20-30-я гады XX ст. апісаная А. Гапавай. Гэты вобраз мае шмат аналогій з "заходнерускім", гл.: Гапова Е. Между войнами: женский вопрос и национальные проекты в Советской Белоруссии и Западной Беларуси // Гендерные истории Восточной Европы... – С. 100–123.

66 У часы Рэчы Паспалітай, асабліва ў XVII ст., адбываўся трансфер культурных здабыткаў (у тым ліку таксама гендэрных стэрэатыпаў і мадэляў адносінаў) з Польшчы ў Расію менавіта праз беларускія і ўкраінскія землі. У XIX ст. прыхільнікі русіфікацыйнай палітыкі спрабавалі ажыццявіць падобны трансфер, толькі ўжо ў адваротным кірунку – з усходу на захад. Нэнсі Шэлдс Колман звярнула ўвагу на значэнне трансфера XVII ст. для Маскоўскай дзяржавы, гл.: Shields Kollmann. Self, Society and Gender in Early Modern Russia and Eastern Europe // A Companion to Gender History, ed. by T. A. Meade and M. E. Wiesner-Hanks. – Malden, MA etc., 2006. – P. 358–370 (асабліва с. 363).

67 Падрабязней пра адукаванасць і ўзровень пісьменнасці сялянак беларускіх губерняў, гл.: Толмачёва С.А. Социальный статус белорусской крестьянки во второй половине XIX в. // Женщины в истории: возможность быть увиденными. Сб. научн. статей. Вып. 1... – С. 278–290. Праблему пашырэння пісьменнасці сярод беларускіх сялян дакладна даследаваў Сяргей Токць, гл.: Токць С. Беларуская вёска ў эпоху зьменаў: Другая палова XIX – першая траціна XX ст. – Менск, 2007. – С. 56–78.

ПАМІЖ ПАНАМ І ЖЫДОМ[1]. ЗАЎВАГІ ПРА СТРУКТУРУ ІДЭНТЫЧНАСЦІ БЕЛАРУСКІХ КАЛГАСНІКАЎ РУБЯЖА XX–XXI ст.

Ганна Энгелькінг

(Варшава)

Summary

The author, on the basis of the analysis of ethnographic interviews taken in western and eastern Belarus during the last two decades, presents conclusions referring to the cognitive structure of the collective identity of modern Belarusian kolkhoz workers. The author claims that their group self-definition is based on semiotic oppositions: the peasant: the master, the peasant: the Jew and the Christian: the Jew, therefore it proves the long-term existence of pre-modern, feudalism-reaching mechanisms for creating social reality concepts. The modern kolkhoz worker, in continuation of the identity model of his ancestors, defines himself as a simple (non-educated) and hard-working person, contrary to the master, and as the baptized person who works the land (the peasant) – contrary to the Jew. The post-serfdom identity of the inhabitants of Belarusian villages – as "local Christian kolkhoz workers" – is based on the mythical life philosophy and is neutral to modern ideological and political projects. The constitutional core values of this group identity do not incorporate either the nation, or the motherland, or the state or the language; these core values, however, include making the land work and the trust in God. It is the identity of a pre-national peasant community, whose myth of origin describes the people, who are created for the interior position in the social hierarchy. Due to the petrification of the model of a former serfdom farm by the Soviet kolkhoz system, today in the Belarusian village we have to deal with one of the last reserves of the pre-modern mentality.

> Стэрэатыпамі з’яўляюцца не толькі такія паняцці, як “буржуй”, “пралетарый”, “інтэлігент”, “жыд” [...], але і такія менш верагодныя, як “шляхціц”, “селянін” […] Усе яны з’яўляюцца пэўнымі вобразамі-скарачэннямі, з якімі звязаны негатыўныя ці пазітыўныя рэфлекторныя комплексы. [...] Сацыяльная рэчаіснасць тым і адрозніваецца ад рэчаіснасці прыроды, што з’яўляецца такой, **якой яе бачаць людзі, тым, чым яна ёсць для людзей** […] Яна ўяўляе свет з канвенцыянальным, зменлівым зместам, свет стэрэатыпаў і міфаў.
>
> *Юзаф Халасіньскі*[2]

Антраполаг, які цікавіцца праблематыкай калектыўнай ідэнтычнасці сучасных беларускіх сялян-калгаснікаў, павінен фармуляваць пытанні і шукаць адказ на іх у дыялогу з суб’ектам сваіх даследаванняў. Менавіта такім дыялогам з’яўляецца мой даследчыцкі вопыт апошніх дзесяцігоддзяў (1993–2010) падчас палявых экспедыцый, якія праводзіліся ў калгасных вёсках[3] як заходняй, так і ўсходняй Беларусі[4]. Сабраныя падчас экспедыцый крыніцы ўяўляюць сабой калекцыю больш чым 700 размоваў, якія вяліся пераважна з асобамі старэйшымі за 60 гадоў. Такі выбар суразмоўцаў не быў запланаваны, ён сведчыць пра дэмаграфічную сітуацыю ў беларускай вёсцы[5]. Вобраз, які ўзнік у выніку антрапалагічнага аналізу і інтэрпрэтацыі нарацыі калгаснікаў, адлюстроўвае ментальнасць старэйшага пакалення, якая з’яўляецца працягам дамадэрных светапоглядных мадэляў. Гэтая ментальнасць не адыходзіць разам са старэйшым пакаленнем. Яе змена з’яўляецца доўгатэрміновым працэсам.

Наступныя аналіз і інтэрпрэтацыя некалькіх соцень размоў, праведзеных з жыхарамі вёсак усіх пакаленняў, а асабліва з найстарэйшымі, якія канцэнтраваліся на выяўленні каштоўнасцяў, нормаў і правілаў, базавых semiятычных апазіцыяў і знакаў адрознення, што праяўляліся ў нарацыі калгаснікаў, дазволілі зазірнуць у змест, структуру і спосабы канструявання калектыўнай ідэнтычнасці гэтай групы ва ўласцівым для яе сацыяльным і гістарычным кантэксце[6].

У размовах з калгаснікамі, у сумесных падарожжах па іх памяці пры вывучэнні падзеяў мы заглыбляемся ў пачатак XX ст., а пры вывучэнні сэнсаў дакранаемся да архаічнай культурнай свядомасці (і несвядомасці) з эпохі, якая папярэднічала мадэрнізацыі і сучасным нацыяналізмам. Хоць самасвядомасць гэтай групы адносіцца да сучаснасці можна не сумнявацца, што ў яе вы-

падку мы таксама маем справу з дамадэрнавай сялянскай ментальнасцю, якую можам сёння разглядаць, карыстаючыся падыходам даследчыкаў постсавецкай беларускасці, у катэгорыях "саветызаванай этнічнасці"[7] ці "беларускага неафеадалізму"[8]. Даследуючы нарацыю калгаснікаў, антраполаг сутыкаецца з працэсамі доўгай працягласці, працягласці ментальных структур, неўсвядомленных катэгорый культуры, і, нарэшце, сялянскага этасу, які – увасоблены ў калгаснай версіі – верагодна, трэба назваць постсялянскім этасам.

Задачай антраполага з'яўляецца ўхапіць унутрыгрупавы, суб'ектны пункт гледжання даследаванай супольнасці, яе "самаперцэпцыю", "аўтастэрэатып", "уласны вобраз", і апісаць яго ў сімвалічных, а не натуралістычных катэгорыях. Гэты пункт гледжання між іншым прысутнічае ў адказах на такія ключавыя для калектыўнай ідэнтычнасці пытанні, як "кім з'яўляюцца іншыя?", і, як наступства, "кім з'яўляемся мы самі ў адносінах да іншых?" Як лічаць даследчыкі апазіцыі "свой/чужы", "уяўленні дадзенай групы пра сябе з'яўляецца супрацьлегласцю, свайго роду негатывам уяўленняў гэтай групы пра іншых. Дастаткова перавярнуць гэтыя ўяўленні, ператварыць негатыў у пазітыў, каб атрымаць уласны партрэт групы, каб даведацца, якім умовам павінен адпавядаць «свой»"[9].

Людвік Стома ў адносінах да польскамоўных сялянскіх папуляцый у аўстрыйскай і расійскай Польшчы XIX ст. указваў на чатыры прынцыповыя крытэрыі вызначэння чужога: моўны, тэрытарыяльны, класава/саслоўна-прафесійны і рэлігійны. Абапіраючыся на іх, выкарыстоўваючы механізм "ператварэння негатыву ў пазітыў", ён сфармуляваў "своеасаблівае самавызначэнне польскага селяніна XIX і рубяжа XIX–XX ст.: "1. Я тутэйшы, 2. Я селянін-земляроб, 3. Я каталік". "Безумоўна, – тлумачыў ён, – як набор элементаў сялянскага самавызначэння, так і іх іерархія павінны быць абумоўлены сацыяльна-гістарычным кантэкстам, а гэта акрэслівае іх форму, а таксама наступствы, якія з іх вынікаюць"[10]. Калі мы ўлічым сацыяльна-гістарычныя ўмовы Беларусі XX ст. і выкарыстаем падыход Л. Стомы да беларускіх калгаснікаў рубяжа XX–XXI ст., то заўважым, што да іх адносяцца тыя ж самыя крытэрыі, а самавызначэнне складаецца з аналагічных элементаў, а менавіта: 1. Я тутэйшы, 2. Я калгаснік, 3. Я хрысціянін (праваслаўны/каталік).

Падмуркам другога і трэцяга з названых элементаў ідэнтычнасці (пра першае я пісала ў іншых месцах[11]) з'яўляюцца, як вынікае з аналізу паняційнага апарату, якім карыстаюцца суразмоўцы, апазіцыі **селянін/пан**, **селянін/жыд** і **хрысціянін/жыд**. Калектыўная ідэнтычнасць жыхароў беларускіх вёсак як **тутэйшых калгаснікаў-хрысціян**, якая канструюецца, абапіраючыся на гэтыя катэгорыі і з'яўляецца індыферэнтнай да сучасных ідэалагічных і

палітычных праектаў, суадносіцца з пастаянна прысутнымі ў калектыўным уяўленні і насычанымі жывым, багатым зместам (вобразамі, стэрэатыпамі[12]) дзвюма гістарычнымі і сімвалічнымі партнёрамі традыцыйнага селяніна, якімі з'яўляліся пан і жыд.

Калгаснік і пан

У размовах антраполага з калгаснікамі звяртае на сябе ўвагу адна характэрная правільнасць, а менавіта тое, што ў выказваннях, што датычаць калектыўнай ідэнтычнасці, а нават у фармулёўках самавызначэння, мужык у прынцыпе не выступае ў якасці самастойнай катэгорыі. Нязменна, як аверс да рэверсу, яго суправаджае пан (памешчык, шляхціц, начальнік, пісьменны чалавек, жыхар гораду). Быццам бы для таго каб можна было ахарактарызаваць сябе, селянін павінен найперш сказаць, якія рысы мае пан. Урэшце рэшт "прынцыповыя [...] сацыяльныя пазіцыі [колішняга мужыка], яго сацыяльная істота вызначаліся не яго ўласнай індывідуальнасцю, а асобай пана"[13]. Асобай пана, які, варта дадаць, прадстаўляе "сацыяльны стэрэатып «чужога»"[14].

У адносіны паміж стэрэатыпам калгасніка і стэрэатыпам пана ўводзіць пераказаны суразмоўцамі (у розных варыянтах) сялянскі міф паходжання[15]. Гэты міф сцвяржае, што селяніну не ўласцівыя суб'ектнасць і аўтаномія, бо ён з'яўляецца асобай, якая належыць пану: "Tu u nas aż po Niemen to była Litwa. Później, jak Litwa z Polsko złonczyła sie, to ci panowie, co tu przychodzili, to ludzi swoich ze sobon brali i tu zawsze taka mieszanina była"[16] [G94Kras.MJ/KDU].

Міф таксама сцвярджае, што селяніна характарызуе набор негатыўных рысаў, якія ў адносінах да пана ўяўляюць яго горшасць і ніжэйшасць: "A ja czytała w ksionżce, skul wzieli sie szlachta. Ja, choć prostaczka, ale dużo czego przeczytała ksionżek i dużo co wiem. [...] To tak: była wojna i na wojna kto poszed ochotnikiem, to nazwali *panami* i dali majontki. Które po wyzywie, [...] to tym dali ziemia, *szlachta* nazywali [...]. A które w las pouciekali, to nazwali *parobki* i nic nie dali, i oni służyli. [...] Jak wrócili z wojny, dali majontki ochotnikom, poszli w ochota. Dali majontki, *folwarki* nazywali. Sto hektarów folwarek, dwieście, tam trzysta, piencet majontek. *Panami* nazwali za to, że oni poszli ochotnikami na wojna. A które po wyzywie, to tym dali już mniej, dali tam trzydzieści, czy dziesienć hektarów, czy pieńć. A które do lasu uciekli, wcale tej wojny odrzekli sie, to parobkami – nic nie dali. [...] Po rusku nazywajon *batraki* na tych parobków" [G98Szawr.JS/DK].

Міф паходжання санкцыяніруе прынцып, паводле якога селянін з'ўляецца чалавекам "ніжэйшага гатунку"[17] ў адрозненне ад пана: "Tak poszło od Boga

[...], że jest Kain i Abel. Abel to był szlachetnej rodziny. Braci dwóch byli. A Kain był, brata zabił swego, że nie poszła jego ofiara do Boga. A rodzina poszła z Kaina. A szlachcic nigdy nie zabiwa, nie zabije człowieka. Za Nikołajem, kiedy carski rzond był, to szlachcicaż nie sondził sond, jakiś tam prosty sond. Trzeba było wysoki, bo oni wiedzieli, że on nic złego nie zrobi" [G97Roub.AR/DK]. "Kada ta u baćki byli dwa syny. A baćka lubił wypiwać. No, ot, baćka szoł pjany darohaju, i szli dwa syny. Adzin syn baćku brosił, a wtary padniał baćku i charaszo abcior i prywioł [da chaty], pałażył. I baćka jamu nazwał *szlachcic*. A taho nazwał *cham*. *Cham* to znaczy prosty. Ot, hawaru, ad taho paczałosia szlachiectwa" [G93Ser. MM/KD].

Прыведзеныя тут этыялагічныя легенды, у якіх "Авель сімвалізуе групу «сваіх», а Каін групу «чужых»"[18] усталёўваюць паміж селянінам/хамам і панам/шляхціцам фундаментальную сацыяльную апазіцыю ніжэйшасці і вышэйшасці. Гэты статус, які абедзве групы атрымалі паводле міфічнай мадэлі[19], мае вызначальную ўласцівасць і выконвае функцыі мадэлі і нормы. Яго ж суразмоўцы пацвярджаюць тымі антанімічнымі рысамі, якія прыпісваюцца кожнай групе. Каталог гэтых рысаў з'яўляецца багатым, дынамічным і адкрытым. Рысы заўсёды афарбаваныя сацыяльна-гістарычным кантэкстам і лакальнай спецыфікай. Аднак заўжды і нязменна гэта такія "аспекты культурных адрознасцяў [...], якія маюць сваё сацыяльнае значэнне"[20].

"Тое, якая аб'ектыўная рыса з'яўляецца крытэрыем для пэўнага размежавання, – пісаў Юзаф Абрэмбскі, – будзе вызначацца фактам яе фігуравання ў этнічным вобразе групы і ўзвышэння яе да статуса прынцыпу адрознення паміж членамі асобных групаў"[21]. Падобным жа чынам Фрэдрык Барт заўважыў: "Рысы [этнічных катэгорый], якія сапраўды важныя, гэта не сукупнасць "аб'ектыўных" адрозненняў, але тыя з іх, якія самі акторы лічаць істотнымі. [...] Некаторыя культурныя адрозненні выкарыстоўваюцца людзьмі ў якасці сігналаў ці знакаў адрознасці, іншыя ігнаруюцца, а ў некаторых відах узаемадзеяння радыкальныя адрозненні прымяншаюцца і не прымаюцца ў разлік. [...] Толькі сацыяльна значныя чыннікі становяцца важнымі для вызначэння членства ў этнічнай групе, а не знешнія, "аб'ектыўныя" адрозненні"[22]. Толькі "прынцып адрознення" ўплывае на ўсведамленне ўзаемнай адметнасці груп, якое звязана таксама і са з'яўленнем у іх узаемных стэрэатыпаў. Ён з'яўляецца своеасаблівымі акулярамі, праз якія суб'екты, якія катэгарызуюць сацыяльную рэчаіснасць, успрымаюць яе. Рэчаіснасць гэтая зменлівая і дынамічная. Акуляры прымушаюць глядзець на яе праз даўгавечныя апазіцыі адрознасці.

Сённяшнія калгаснікі да статуса "прынцыпу адрознення" ўзводзяць тыя стэрэатыпныя рысы, якія ў традыцыйным светапоглядзе былі звязаны з іерар-

хічным падзелам на саслоўі[23]. Яны пастаянна падкрэсліваюць розныя аспекты панска-шляхецкай "вышэйшасці", супрацьпастаўляючы іх уласнай мужыцкай "ніжэйшасці". У сённяшняй сацыяльнай рэчаіснасці імі з'яўляюцца перш за ўсё адукацыя, матэрыяльны стан, наяўнасць атрыбутаў улады. Той жа, хто не мае гэтых рысаў, застаецца хамам. Быццам незалежна ад буйнамаштабных палітычных і сацыяльна-эканамічных зменаў немагчыма забыць, што "сяляне паходзяць ад выклятага сына Ноя Хама, шляхта ж – ад Яфета, з чаго вынікае, што гэтая апошняя павінна карыстацца пяршынствам і быць мілейшай Богу"[24]. І таму мы ўвесь час чуем пра людзей лепшых і горшых. Пра паноў і хамаў: "One lepsze już, a my chamy już. Tak u nich takie jest" [G93Pap.JW/GE]. "A mużyki, no, to jak mużyki. Mużyki nazywajo tu *cham*, za to, że on... [...] I cham, i cham, i cham. I bendzie cham" [G98Nacz.JK/KL].

"Лепшага" партнёра "горшага" хама сялянска-калгаснае міфічнае мысленне нязменна адносіць да ўпісанай у калектыўную памяць мадэлі пана/шляхціца і разглядае яго як *шляхетнага*. Катэгорыя *шляхетнасці* ўключае перш за ўсё такія атрыбуты, як сацыяльна-прававая вышэйшасць над селянінам, багацце і сувязь з польскасцю. Сюды ж адносіцца сфера этыкету (правілы добрага выхавання, паводзіны ў таварыстве, граматыка ветлівасці, табу на лаянку), якую калгаснікі звычайна абазначаюць такімі словамі, як *культурнасць* ці *культура, далікатнасць* ці таксама *ветлівасць*. "Szlachta choć w zagrodzie, ale równa wojewodzie. W Polsce [oni byli] takie, że mogli kupić ziemia panów. [...] A prostemu człowiekowi pan ziemi nie sprzeda" [G93Roub.SR/PP]. "Dziadek moj był dworzaninem i to było przez samego cara nadane jemu. [...] Dworzanin to był, jak teraz, o, przy sowietach partyjny. Jego sond nie sondził. Trzeba było pierw zdjońć dworzanstwo te, a wtedy już sond bendzie sondzić. A tak, sond nie sondził i liczyli sie z nim" [G06Stan.RS/GE.GZ]. "To takie wienkszość szlachty byli bogatsze, jak ci po wioskach. W tych wioskach to takie gospodareczki biedne, tam po jednej krówce trzymali" [G93Waw.HD/GE]. "Szlachta to już kulturne takie ludzi wiencej, już wiencej takie poważne. Oni do polaków takie podobne już" [G98Gin.JWW/MR]. "Szlachta – oni kulturniejsze ludzie. On nie wyraża sie, jak te wioskowe. On nie bendzie w towarzystwie wyrażał sie tam [...]. Nie nagrubi człowiekowi bez potrzeby. Białorusy mogo człowiekowi wlać w oczy bez potrzeby, brzydko wyrazić sie. Szlachta delikatniejsze, kulturniejsze ludzie" [G93Roub.JHM/GE]. "Szlachcic kłania sie, w renka pocałuje. [...] A oni bioron za renka: «Pajdziom gulać!»" [G93Roub.DB/DŻC]. "A była szlachta nieuczona, no, [ale] szlachcic był z urodzenia. U niego i drugi obchód w domu. Jak ja jestem cham, to przyjda i do państwa powiem: «Siadajcie!». A u niego jenzyk obchodzi sie taki ładny: «Tu prosze przysionść, tu prosze tak, tu herbatka, tu to, tu to». Oto

i od tego oni i *szlachta* nazywajon sie. Szlachcic miał obchód z ludźmi, obchodził sie nadto ładnie" [G93Pelun.JD/JC].

Антанімічным полюсам *шляхетнасці* з'яўляецца *прастата,* рыса, якая канстытуіруе **стэрэатып (і аўтастэрэатып)** ***простага*** **мужыка**, які вызначаецца **заўжды ў адносінах да** ***культурнага*** **і** ***далікатнага*** **пана/шляхціца**. Сяляне (тыя, хто ў часы дзядоў-прадзедаў адпрацоўвалі паншчыну, не ваявалі і падвяргаліся цялесным пакаранням) разглядаюцца не толькі як тыя, хто "бедна жыў", але перш за ўсё, як істоты, што стаяць на ніжэйшым узроўні культуры, ці нават увогуле яе пазбаўленыя. Мужык звяртаецца да ўсіх *per ty* замест пан/пані, лаецца (ругаецца матам), здольны "нагрубіць чалавеку без прычыны", лёгка ўвязваецца ў бойкі. Адным словам, ён нявыхаваны, грубы, бесцырымонны, жорсткі, нават небяспечны. Ён не сочыць за манерамі. Ён *дзікаваты* і *бандытаваты*, як вызначыла мужыкоў адна з маіх суразмоўніц, якая паходзіць са шляхецкай ваколіцы пад Радунем. У стэрэатыпе *прастаты* сустракаецца прыпісванне беларускім сялянам культурнага прымітывізму і нізкага матэрыяльнага статуса з адчуваемай у адносінах да іх з боку вышэйшых пластоў грамадства пагардай: "Jak polak, to znaczy sie i szlachcic. No, kultura inna, jak to mówi sie. Bez tych wyrazów, bez tego wszystkiego. A te białorusy, o, wiadomo... tak. Teraz może jest i uczone. Jak kiedyś, to tylko łapci i torba i chleb z miakino. [...] I takie one, wiadomo, byli bezziemne" [G98Mick.HK/KDU].

– "Liczy sie, że szlachcic to kulturny człowiek, a cham to nie. O, tak, topornej roboty człowiek.

– Dlaczego tak się mówi, że ci kulturne, a ci nie? To chyba tak samo?

– Nie tak samo, nie. Cham może powiedzieć słowa jakie niegodne. No, a ten szlachta... Kulturne ludzie, kulturne wszystko. Rozmawia tak ładnie, przeprowadza życie tak normalna. No, a chamy... Nazywajut pa ruski czieławiek wtarowo sorta" [G98Mick.RA/MR].

Апазіцыя культура/адсутнасць культуры (культура/натура) уяўляе сабой семіятычны адпаведнік апазіцыі свой/чужы і чалавек/нечалавек, якая рэалізуецца тут у "павярхоўных варыянтах", такіх, як *шляхетны/просты* ці *культурны/дзікі*. Падаецца істотным, што сяляне ўспрымаюць гэты стэрэатып сваёй ніжэйшасці, які праецыруецца на іх панамі, як свой уласны. Ён адначасова функцыянуе як аўтастэрэатып, які трывала ўпісвае непаўнавартасць у калектыўную ідэнтычнасць сялянскай касты[25]. Болей таго, як паказваюць размовы з калгаснікамі, яны ўжываюць яго нават тады, калі ён для іх ужо незразумелы: "Ja uże nie pomniu, paczemu ani szlachta. No, pewnie z jakich panow ta szlachta. [...] Tak ja wam tego nie raztłumaczu, jak to staić. No, to takije zakonnyje,

zakonnyje. Szlachietnyje jakije, szlachta. Ja już nie wiem, i nie skażu wam. Ani pa szlachiecku haworać, a myż pa prostu, to może i [oni] lepsze?" [G93MMaż.IP/KK].

***

Супрацьпастаўленне *шляхетнага* Авеля і *простага* Каіна факусіруецца вакол ключавой для сялянскага ўспрымання сацыяльнага свету апазіцыі **праца/непраца**, якая якраз і структурызуе яго**.** Упэўненасць у тым, што заняткі паноў не з'яўляюцца працай, якую пацвярджае міф аб паходжанні, паводле якога нашчадкі Авеля "нічога не рабілі, а добра жылі"[26] – гэта стэрэатып, глыбока ўкаранёны ў сялянскай культуры, дзе працай з'яўляецца толькі занятак земляроба[27].

Юзаф Халасіньскі ў *Маладым пакаленні сялян*, дзе ён задумваўся аб доўгатрываласці "традыцыйных форм сялянскага жыцця, якія сфарміраваліся ў часы паншчыны", і аналізаваў "прынцыповую супрацьлегласць сацыяльна-духоўных мадэляў паводзінаў селяніна і пана", пісаў: "Змест гэтых мадэляў можна сфармуляваць так: пан з'яўляецца самастойнай істотай. Усё, што ён робіць, мае каштоўнасць саму ў сабе, яна не павінна служыць нейкай мэце ці прыносіць нейкую карысць, ён сам надае значэнне таму, што робіць. Яго праца, забавы, мысленне не патрабуюць вонкавага апраўдання мэтай, якой яны служаць, ці эфектам, які яны даюць. Ён сам мяркуе і судзіць аб каштоўнасцях. Сам для сябе з'яўляецца гаспадаром. У супрацьлегласць да пана селянін павінен **працаваць.** Не ён надае сэнс працы, а праца надае сэнс яму. Прычынай існавання селяніна з'яўляецца праца. Значэнне таго, што ён робіць, мае канечны сэнс не адносна яго самога, а адносна яго працы. Прычына яго існавання заключаецца не ў ім самім, а па-за ім, у спрадвечным ладзе грамадства і свету, у якім «селянін селянінам будзе заўжды». [...] Дзве гэтыя мадэлі селяніна і пана з'яўляюцца крытэрыямі, якія ўпарадкоўваюць дзве сацыяльныя сферы: сялянскую і панскую. Індывіды, якія належаць да гэтых розных сфер, па-рознаму глядзяць на грамадства ў цэлым. У грамадстве, на якое глядзяць праз прызму панскай сферы, дамінуючую ролю адыгрывае чалавечая індывідуальнасць. У грамадстве, на якое глядзяць праз прызму сялянскай культуры, такую ролю адыгрывае іерархія сацыяльных пазіцый"[28].

Паняційныя структуры, якія катэгарызуюць сацыяльны лад, належаць да доўгатрывалых феноменаў, адпаведна, тая ж самая апазіцыя **праца/непраца** выражае супрацьпастаўленне сучасных "паноў" як непрацуючых мужыкам-калгаснікам як людзям, якія выконваюць сялянскую працу на зямлі. Як і ў часы

дзядоў-прадзедаў да калгасаў, так і ў калгасе, *рабочыя людзі* працуюць, а паны пануюць або кіруюць і крадуць, маюць грошы і *лёгкае жыццё*.

– "Nam, mużykom, nikahda [dabra] nima: i ciapier pany, i tahdy pany buli.

– A ciapier jakija pany?

– Jakija? Tyja, szo nie robiać, szo choczać warawać. A kto chocza w kałchoz ici, da na kanbajnie rabić – każdyj kab zachawacca kudy. [...] Nam, rolnikam, pahano. Bo palaki kazali, dyk i ciapier każuć. I wielmi pahano.

– Czamu pahano?

– Treba dzień i nocz rabić. Poniała?" [B99MCzucz.JK/GE.WL].

– "Tiepier usio panszczyzna zabrała [śmiech].

– No, ale teraz nie ma panów?

– Teraz i wiencej panou. Wiencej panou.

– Jak to więcej?

– Ooo! Pewnie, że wiencej. Predsiedaciel pan, zamieściciel pan, agranom pan, starszy agranom pan, zootiechnik pan, zawiedujuszczyj fiermy pan, bryhadzir pan... W każdej wiosce skolko panou? Usio pany! I każdy na maszynie jeździć" [G99Pap.SK/GE].

Напэўна, найбольш поўна з усіх суразмоўцаў выказаў пазіцыю **непрацуючы пан/працуючы непан** спадар Ян з Пелюнцоў непадалёк ад Радуня, прыпісваючы пану рысы, звязаныя з вышэйшым сацыяльным статусам і адукацыяй, а таксама адназначна змясціўшы яго ў сферу непрацы, якую характарызуюць улада і багацце. Разглядаемаму такім чынам пану, які, без сумнення, працягвае феадальны стэрэатып "добрага пана", ён супрацьпаставіў катэгорыю, з якой атаясамліваў сябе: чалавека простага і працавітага: "Pan [jest], kto umie obejść sie i sie zna z ludźmi i pan jest, który wszystko rozumie i ma pod sobon ludzi. A tak prosty człowiek, pracowity, skond on może być pan? Pan, który nic nie pracuje, a z ludźmi obchodzić sie może, to ten jest pan. I bogaty jest człowiek, nawet, jak już ludzi nie ma" [G93Pelun.JD/JC].

Фармулёўка **"просты чалавек, працавіты, адкуль ён можа быць пан?"** гэта надзвычай трапнае самавызначэнне калгасніка, якое ўказвае на сутнасць калектыўнай ідэнтычнасці гэтай супольнасці. Абедзве значныя "цаглінкі" (знакі адрознасці), якія выкарыстаны тут для канструявання вобразу ўласнай групы, *прастата* і *працавітасць*, супрацьпастаўлены яго структурнаму апаненту – пану як чалавеку няпростаму (бо адукаванаму) і непрацуючаму. Узведзеныя ў статус "прынцыпу адрознасці" атрыбуты, якімі з'яўляюцца адукацыя і праца, паўсюдна выступаюць у выкарыстоўваемых калгаснікамі формулах самавызначэння, прымушаючы вызначаць сваю супольнасць як *просты народ, запрацаваны народ, рабочых людзей, паследнюю нацыю* і г.д. Усе яны ўказ-

ваюць нам на нізкую, абумоўленую “горшасцю” сацыяльную пазіцыю, якую калгаснікі, падобна да сваіх продкаў, займаюць у сацыяльнай структуры .

Калгасная інтэрпрэтацыя сацыяльнай структуры ўпісвае паноў і сялян, паводле міфу паходжання, у паслядоўнасць апазіцый: непрацуючы/працуючы, пануючы/падпарадкаваны, лепшы/горшы, вышэйшы ў іерархіі/ніжэйшы, культурны/вульгарны, далікатны/грубы, багаты/бедны, адукаваны/невучоны. Так, акрэсленыя апазіцыі, пабудаваныя паводле прынцыпу іерархічнай камплементарнасці, выражаюцца ў самых разнастайных дэталях, з якіх вымалёўваецца ўласны вобраз сучаснага калгасніка як кантынуацыя аўтастэрэатыпа селяніна феадальнай эпохі.

Гэта таксама кантынуацыя сялянскай канцэптуалізацыі сацыяльнай структуры, сутнасць якой Чарльз Тэйлар прадставіў наступным чынам: “Дамадэрныя еўрапейскія грамадствы былі заснаваны на прынцыпе, які можна назваць «іерархічнай камплементарнасцю». [...] Грамадствы гэтыя былі камплементарнымі таму, што ў розных саслоўяў існавала ўзаемная патрэба адно ў адным, і так узаемаразумеліся; але адначасна яны былі таксама і іерархічнымі, бо ніхто не рабіў выгляду, што гэтая ўзаемная патрэба рабіла саслоўі роўнымі”[29].

Адносіны іерархічнай камплементарнасці сённяшніх калгаснікаў звязаны з калгасным начальствам, сучаснымі новымі панамі. Апазіцыя пан/селянін функцыянуе ў сацыяльнай рэчаіснасці як сімвалічны інструмент яе сегментацыі і іерархізацыі, незалежна ад таго, з якімі гістарычна-сацыяльнымі рэаліямі мае дачыненне. Ці будзе гэта патрыярхальны пан супрацьпастаўлены прыгонным сялянам, ці міжваенны маёнткавы пан і яго парабкі, ці нічым не адрозная з выгляду дробная шляхта з ваколіц і сяляне з вёсак у розныя перыяды апошняга стагоддзя, ці сучасны старшыня і калгаснікі, ці таксама гарадскі вучоны чалавек і вясковы невучоны – заўжды будуць тыя, што стаяць у сацыяльнай іерархіі вышэй, і тыя, якія ніжэй. Для міфічнага мыслення яны застаюцца панамі і хамамі, што сведчыць пра сацыяльную актуальнасць рэпрэзентаваных гэтымі апазіцыямі мадэляў і каштоўнасцей, пра тое, што і **сёння не можа быць мужыка без пана**.

Калгаснік і жыд

Не будзем забываць, што ў Ноя было тры сыны. Апроч Хама і Яфета, таксама Сім. У дыскурсе аб ідэнтычнасці беларускіх калгаснікаў жыды функцыяніруюць як крытычна важная для іх уласнага вобразу група. Жыды – гэта тыя, хто не працуюць на зямлі і не з’яўляюцца хрысціянамі, але адначасна яны

былі (а ў калектыўнай памяці і дасюль з'яўляюцца) неразрыўна звязанымі з сялянамі і панамі. Жыды, чыімі традыцыйнымі занядкамі былі гандаль, рамёствы і пасярэдніцтва, уяўляюць сабою трэцюю вяршыню трохкутніка, што сфармаваўся ў эпоху саслоўнага грамадства, і які структуруе калгасны вобраз сацыяльнага ладу. Гэтая стэрэатыпная трохэлементная структура **хамы** – **паны** – **жыды**, у якой трэці элемент, як і другі, не знаходзіць пацверджання ў фізічнай прысутнасці традыцыйных прадстаўнікоў гэтых феадальна-патрыярхальных катэгорый, функцыяніруе надалей у якасці мадэлі, шукаючы актуальныя сацыяльныя зместы для іх напаўнення. У сімвалічным плане вобраз жыда[30] ўдзельнічае ў фарміраванні ідэнтычнасці сённяшніх жыхароў беларускіх вёсак паводле аналагічных правілаў, якія існавалі ў часы іх продкаў. Негатыўны адбітак стэрэатыпу жыда[31] робіць больш яскравымі знакі адрознення ўласнага вобразу мужыка і калгасніка, а адносіны мужык/жыд таксама як і мужык/пан указваюць як на падмурак канструкцыі традыцыйнага сялянскага ўяўлення пра свет, так і на месца, якое займае ў ім сённяшні калгаснік.

Прыгадваючы суседзяў-жыдоў, іх месца і функцыю ў сацыяльнай і культурнай сістэме вёскі, суразмоўцы прадстаўляюць іх у адносінах да сябе; гаворачы пра ўласны лёс, параўноўваюць сябе з жыдамі, як са шляхтай ці з гарадскімі. У першую чаргу, жыды, у адрозненне ад "нас", не працуюць на зямлі. Гэтая базавая рыса вызначэння калгасніка, якая акрэслівае яго ідэнтычнасць, і гэта тая рыса, якая адсутнічае ў жыда. "Żydy, wony nie robili niczoho. Wony ławki dierżali, by ciepier mahaziny, da hetak handlowali. A hetyje wże ludzi to na ziamli horowali" [B96Azer.FJ/GE]. Заняткі жыда, як і пана, лакалізуюць яго на супрацьлеглым селяніну полюсе. Жыд, як і пан, вызначаецца сваёй непрацай на зямлі.

Сферай дзейнасці жыда з'яўляюцца *заняткі*. Апазіцыяй да працы аказваецца тут непраца, якую разумеюць як занятак: "Oni zajmowali sie tu. To bułeczki piekli, to piwo, jakaś piwiarnia... To kowal, to krawcem pracowali. No, takie mieli. [...] Oni jakimś rzemiosłem zajmowali sie: to szewcem, to krawcem. [...] To oni coś sprzedajo, to kupio jakiegoś cielaka, coś zostawio. Wot, takie roboty byli. A na roli nie pracowali. [...] Oni chyba niesposobne byli do tego" [G98Nacz.WK/GE]. "Jany, wot, jany szto robili? Toka, ot, kab pradaucom, o, takoje. Naczalnikam być, wot. A jany kała ziamli.., [...] jany na jeta niespasobnyje byli" [G93Waw.MS/GE].

Жыды і зямля гэта ўзаемавыключныя катэгорыі. Жыд, у адрозненне ад сімвалічна прыпісанага да зямлі селяніна, на зямлі не працуе. Ён па вызначэнні да гэтай працы не спасобны, што, з аднаго боку, павялічвае яго інверсійныя ўласцівасці ў адносінах да селяніна, а з другога, у негатыўным адлюстраванні ўзмацняе і пацвярджае аселасць тутэйшых сялян-земляробаў, адначасова

ўпісваючы ў матрыцу іх ідэнтычнасці антаганістычную апазіцыю ў адносінах да ўсіх тых, якія *навалакліся, пасяліліся, прыехалі* ў вёску[32].

Жыдоўская непраца ўпісваецца ў апазіцыю горад/вёска як індыкатар таго, што не вясковае, але неабходнае для існавання вёскі. Каб селянін мог працаваць, жыд мусіць *займацца*: абменьваць прадукты яго працы на грошы і тавары: "Jewreje wsio w gorodzie byli. W każdom. W Lidzie byli. Żydy, any nie byli ziernarabitcielnymi. Tolko tarhowali. Mahaziny mieli. [...] My wsio jeździli u żydou kuplali. Mahaziny byli, to, wo, pajedziesz, to trebaż jakoha matieriała... Tam chwatało u żydou jakoha choczesz. Jakoj choczesz szerści, jakoj choczesz szołkoci. Wsieho chwatało" [G93Myt.KP/KD].

Каб селянін мог не выязджаць з вёскі, жыд павінен быць у бесперапынным руху. Ён павінен аб'язджаць вёскі, прапаноўваць аселаму селяніну свае паслугі, дзякуючы якім той быў часткай шырэйшага сацыяльнага кантэксту. Менавіта такімі мабільнымі, у адрозненне ад сялян, жыды захаваліся ў памяці калгаснікаў: "Przed wojno byli żydzi. U nas we wsi to nie, ale w Raduniu. I oni przyjeżdżali tylko, zakupszczykami tymi byli, skupywali tu" [G93Pelun.JD/JC]. "Jadą w niedziele. I biorą tego już, cieluka, czy te nasiona z lnu. Oni kupowali, no, wszystko. Jajka, kury kupowali. To już my wszyscy..." [G93Pap.MS/GE].

З пункту гледжання сялянскага стэрэатыпа, жыд, які не працуе на зямлі, заўсёды трымаецца пана, што тлумачыцца традыцыйным ладам грамадскіх адносін. Катэгорыі пана і жыда з'яўляюцца блізкімі адна да адной да такой ступені, што ў адносінах да селяніна могуць быць узаемазамяняльнымі. Прасторай, што яднае жыда і пана, з'яўляецца *культура*: і адзін і другі – гэта ўсё ж такі людзі *вучоныя*. Да найбольш заможных жыдоў паўсюдна звярталіся *пан;* у размовах пра іх таксама ўжываюць гэтае слова[33].

– "Człowiek z wioski jak się zwracał do szlachcica?

– *Pan* nazywał. [...] Tylko mówił *pan*. Jak teraz *towariszcz* u ruskich. *Towariszcz*.

– A do żydów jak mówiono?

– Też *pan*. [...] Jak byli, to też *pan*" [G93Vav.HD/GE].

Хоць жыдоўская непраца – гандаль, рамёствы, пасярэдніцкія паслугі – не атаясамляецца з заняткам *sensu stricto* пана, яна забяспечвае жыду, таксама, як і пану, ў супрацьлегласць да селяніна *лёгкі хлеб*. Яе вынікам з'яўляецца набыццё жыдом неўласцівых стэрэатыпнаму мужыку рысаў характэрных для вобразу пана. Перш за ўсё багацця, адукацыі і культуры. Суразмоўцы супрацьпастаўляюць жыда простаму селяніну, як увасабленне розуму і граматнасці. Апазіцыя кампетэнцыі (адукацыі) і яе адсутнасці, якая ў адносінах пан – селянін разглядаецца як супрацьпастаўленні *культурны/некультурны* і *шляхетны/ просты*, у адносінах жыд – селянін артыкулюецца як супрацьпастаўленні *ву-*

чоны/невучоны, разумны/неразумны, якія можна звесці да апазіцыі *кемлівы/дурны.* “[Żyd] uczonyj, czytaw knižky, żyw jak czołowiek” [B95Alm.KS/GE]. “Oni takie byli inteligentne” [G93CzaszTK/DŻC]. “Ja żydy też uważała, one takie nadto mondre, głupich nie było. One takie chytre byli” [G97Czasz.TK/MK]. “Na ziemle nie rabotali, na takych chitrych rabotach rabotali” [B95Alm.KS/GE].

У постаці стэрэатыпнага жыда ўвасабляецца “класічная формула медыяцыі”, якую Людвік Стома запісаў у выглядзе “x = (y + z) і (-y + -z)”[34], што ўказвае на прыналежнасць да саслоўяў *y* і *z* і адначасовую не прыналежнасць да ніводнага з іх. Жыд не з’яўляецца панам, шляхціцам ці абшарнікам, якога з селянінам звязвала феадальная іерархічная камплементарнасць у агульнай сістэме землеўладання. Але ён мае таксама панскія прыкметы: не працуе на зямлі, не жыве на вёсцы, працуе не рукамі, а галавой. У рэпрэзентаваным калгаснікамі сучасным варыянце стэрэатыпу ён бліжэй стаіць да мадэрнага вобраза пана-інтэлігента, чым да постфеадальнага *маёнткавага* пана. Жыд не з’яўляецца селянінам, але ён выступае неабходным звяном абмену тавараў і паслуг паміж вёскай і горадам, які абумоўлівае эфектыўнасць працы селяніна. Знаходзячыся ў шчыльным кантакце з селянінам, парушае яго ізаляцыю ад шырэйшага свету. У такой традыцыйнай сацыяльна-эканамічнай канфігурацыі і ў яе сімвалічным адлюстраванні ў светапоглядзе, дзе *pendant* аселага селяніна – гэта якраз мабільны жыд, **не можа быць селяніна без жыда**.

***

Сённяшні калгаснік увесь час шукае кампаненты гэтай сялянска-панска-жыдоўскай трыяды, суадносячы традыцыйны сацыяльны светапогляд са зменамі ў сацыяльнай рэчаіснасці, светам без даўніх паноў і жыдоў. Гістарычныя паны і жыды адышлі ў мінулае, але пакуль падмуркам калектыўнай ідэнтычнасці калгаснікаў застаецца традыцыйная мадэль культуры селяніна, да таго часу застаюцца ў ёй як базавыя элементы катэгорыі пана і жыда, гэтыя тэрміналагічныя “шуфляды”, якія ўвесь час патрабуюць напаўнення сучасным зместам грамадскага жыцця.

У рамках апазіцыі *горад/вёска* жыд прыпісваецца да гораду (мястэчка), а гэтая катэгорыя вядзе за сабой цэлы шэраг не сялянскіх пазіцый у калгасным вобразе сацыяльнай структуры. Яны знаходзяць адлюстраванне ў канатацыі: горад – установа – улада, куды народная інтэрпрэтацыя сацыяльнай рэчаіснасці ў якасці вызначальнага агента абавязкова ўпісвае фігуру жыда. Паколькі вёсцы прыпісваецца *прастата,* а гораду – *грамата,* то адпаведным месцам для вучонага жыда можа быць толькі горад. “W Moskwie gdzie jaki naczalnik,

to najwiencej wszystko żydzi" [G93 Czasz.TK/DŻC]. "Rabotajut i w mahazinach, i hdzie ani nie robiać, i u naczalstwie ani balszenstwo robiać" [G93Radz.WZ/JS.KDU].

Сувязь стэрэатыпнага жыда з установай і начальствам распаўсюджваецца як на мінулае, так і на сучаснасць. Жыды кіравалі ў Польшчы, кіруюць у Мінску і ў Маскве і ўвогуле па ўсім свеце. Кіруюць у гарадах, а таксама ў калгасах. Можа жыды прызначаны для кіравання?[35] Як мы пабачым ніжэй, у выказванні пра жыда-старшыню калгасу, у якім рэалізуецца феадальная мадэль "добрага пана", а таксама частыя згадкі прысутнасці жыдоў у складзе калгаснага начальства, суразмоўцы адказваюць на гэтае пытанне станоўча: "U nas, wo, priedsadacielem byu, wo, ety Aronau. Toża jauriej, a taki charoszy! Oczeń charaszo atnasiusia. Chodzisz, paprosisz ci maszyny, ci szto, jon nie adkażeć nikada. Wo, kłuby papastroiu u kożnaj dziareuni. [...] I charaszo nawiou paradak taki, szto oj, oj, oj! Wo, i dom kultury u Dobraj pastroiu. [...] Pri jom disciplina była i rabotali charaszo. Jany charoszyja-charoszyja" [M04Masz.AS/GE.IA].

Сёння для напаўнення стэрэатыпнай катэгорыі жыда выдатна падыходзіць чыноўнік ці начальнік, якога з гістарычным жыдом звязвае тое, што ён не працуе на зямлі, "працуе галавой" і ў сацыяльнай іерархіі займае вышэйшы ранг, чым калгаснік. Зліццё постаці інтэлігента, чыноўніка ці спецыяліста з сферы паслуг і гандлю ў агульнай катэгорыі "сімвалічнага жыда" можна назіраць у адказах калгаснікаў на тэму начальства, у якіх жыдоўскасць функцыянераў у калгасе і сельсавеце ўяўляецца як іх відавочная, натуральная ўласцівасць. Адпавядаць гэтай універсальнай катэгорыі граматнага жыда, які не робіць, а толькі *займаецца*, можа таксама, напрыклад, не працуючы ў калгасе камерсант-каталік, як у Дубровенскім раёне на мяжы з Расіяй:

– "Jon nie chocząć kałchozić, toka kamiercyjej zanimajecca, kupi-pradaj.

– A żydy tolka etym i zanimajucca. Wo, u Bajewie. Wo, ciapier u nas etyj Zahadaj – samża jon przek, palak, a jana niemka. Baćka jaje – niemiec" [W99Baje.WD/GE.WL].

Жыд, страціўшы семантычную сувязь са сферай рэлігіі ці нацыянальнасці, пачынае проста абазначаць "таго, хто займаецца гандлем". "Чтобы прослыть в глазах конфессионального или этнического большинства «евреем», совсем не обязательно принимать иудаизм, – піша Вольга Белова. – Признаки, на основе которых формируется фольклорный образ «жидовствующего», зачастую никак не связаны с еврейской традицией и одинаково применимы ко всем «маргиналам» культурного или конфессионального сообщества. Они маркируют ярко видимые отличия от «своей» традиции, и всё, что не «своё» получает таким образом «этнически-конфессиональную» окраску"[36]. Калі

мы ўслухоўваемся ў апавяданні суразмоўцаў пра сучасных *камерсантаў-спекулянтаў*, дзякуючы якім жыхары калгасных вёсак маюць доступ да асноўных прадуктаў харчавання і тавараў штодзённага спажывання, а таксама могуць прадаваць уласныя сельскагаспадарчыя прадукты, то падаецца, што яны адрозніваюцца ад апавяданняў пра даваенны жыдоўскі гандаль толькі другаснымі дэталямі, якія датычаць зменлівых гістарычных рэаліяў.

Сёння жыдом можа быць кожны: начальнік ці чыноўнік, чалавек з гораду ці таксама цыган-гандляр, каталік і нават сусед-калгаснік. Гэта можа быць кожны, каго калгасная інтэрпрэтацыя сацыяльнай рэчаіснасці лакалізуе па-за традыцыйным мужыцка-шляхецкім колам зямлі і працы на ёй, каго атаясамлівае з адукаванасцю і ўладай, прыпісвае да гораду, да катэгорыі людзей, якія займаюцца і застаюцца мабільнымі, выконваюць для калгаснікаў функцыі пасярэдніка паміж іх лакальным мікракосмасам і знешнім светам. У іх асобах мы маем справу "с образом еврея-2, которого можно охарактеризовать, в отличие от еврея-1, как открытую систему; основные его черты: во-первых, интеллектуальное (неконфессиональное) знание, во-вторых, богатство, деньги, в-третьих, власть, влияние. […] Референтная группа образа еврея-2 – богатые предприниматели, люди, причастные к власти, и элита интеллигенции, деятели науки и искусства. Прагматику этого образа, диктующую отношения предмета речи и говорящего, можно определить так: позиция говорящего находится на более низкой социальной ступени, чем предмет речи"[37]. Таму катэгорыя жыда, якая сёння часта зліваецца ў адно з катэгорыяй пана, застаецца для сучасных калгаснікаў незаменным інструментам для фармулёўкі негатыўнай ідэнтычнасці ўласнай супольнасці, ідэнтычнасці, якая ўвесь час ўспрымаецца як увасабленне сацыяльнай няпоўнавартасці.

***

"Вобраз жыда […] не быў перыферыяй культуры, але яе інтэгральнай часткай", – сцвярджала Аліна Цала[38]. І, развіваючы гэтую думку: "У хрысціянскай культуры яны былі «сакральнымі чужымі». У маштабе Сусвету вялікім ворагам Бога быў Сатана, а на зямлі жыд быў праціўнікам «добрага хрысціяніна». Яго іншасць была інтэрналізавана"[39]. Як ідэнтычнасць селяніна-земляроба немагчыма ўявіць без вобразу непрацуючага на зямлі жыда, так няма ідэнтычнасці селяніна-хрысціяніна без вобразу жыда. Так, як з пункту гледжання селяніна, які канструюе сваю сялянскасць, "негатыўны" жыд павінен увасабляць не сялянскія рысы, то, паводле таго ж самага прынцыпу, каб селянін мог самаідэнтыфікавацца як хрысціянін, ён павінен гэта рабіць адносна рэверсу,

якім з'яўляецца **міфічны жыд – не хрысціянін** (у скрайнім выпадку антыхрысціянін).

Міфічны жыд, абагульнены жыд, які ўвасабляе ўсё тое, што народнае мысленне лічыць нехрысціянскім, з'яўляецца неабходным негатывам уласнага вобразу беларускага мужыка як хрысціяніна, неістотна каталіка ці праваслаўнага. Жыды, разглядаемыя ў якасці сімвалічных і вызначальных антаганістаў хрысціян былі і з'яўляюцца па сённяшні дзень неад'емнай часткай міфічнага ладу, які фарміруе асновы рэлігійнага светапогляду і рэлігійнай ідэнтычнасці калгаснікаў-хрысціян абодвух веравызнанняў.

Стэрэатып жыда не хрысціяніна, "ідэнтычнасць якога рэалізуецца ў паўтарэнні «першапачатковай сцэны»[40] пакутаў Хрыста, глыбока ўрос у дыскурс ідэнтычнасці калгаснікаў. Ён добра засвоены каталіцкім і праваслаўным рэлігійным фальклорам: у песнях, апакрыфічных малітвах, замовах ад хвароба́ў, у евангелічных і апакрыфічных аповесцях пра пакуты, смерць і ўваскрэсенне Хрыста і, зрэшты, у легендах аб крыві[41]. Вызначальны для хрысціянскай ідэнтычнасці вобраз смерці і ўваскрэсення Хрыста немагчыма прыпамінаць без адначасовай згадкі вобразу крыжуючых яго жыдоў-багазабойцаў, як, напрыклад, у праваслаўнай велікоднай песні: "Twajho syna żydy ukrali, / Da kryżyka prybiwali, / Chrystos waskres, Chrystos waskres, Chrystos waskres" [G94Radz.TS/GE], альбо ў запісанай у каталіцкай вёсцы замове ад сурокаў: "Jak było cienżko cierpieć Panu Jezusu w ogrójcu od pajmania judaszów, także cienżko cierpieć od ludzkich oczu wrogów" [G97Dyl.BS/MJ].

Тэксты, пра якія ідзе гаворка, цалкам задакументаваныя ў літаратуры па гэтай тэме[42]. Гэта застылыя мінінарацыі, функцыянаванне якіх сведчыць пра пастаянную актуалізацыю ў свядомасці суразмоўцаў дадзенага міфу.

– "Żydzi jaką wiarę wyznają?

– U nich swoja wiara.

– Czy są chrześcijanami?

– Nie, oni przecież Pana Jezusa rozpinali na krzyżu. Jacy oni chrześcijanie?" [G94Fel.JU/KDU].

Але гэты аспект дыскурсу ідэнтычнасці калгаснікаў, які пастуліруе антаганістычныя **ўзаемавыключныя ідэнтычнасці жыдоў як не хрысціян і хрысціян як не жыдоў**, не вычэрпвае значэння выключна важнай функцыі жыда для ідэнтычнасці *мужыкоў*-хрысціян.

Не менш істотным з'яўляецца генеалагічны аспект: хрысціянін усё ж такі паходзіць ад жыда: "Byli takie, o, prosto jak żydzi, a potem ludzi ochrzcili – i chrześcijanie" [G98Szaur.JS/DK]. Акт хрышчэння ўяўляецца калгаснікам рытуалам трансфармацыі жыда ў хрысціяніна, паўтарэннем міфічнага прэцэдэнту

хрышчэння Хрыста: „W Jordanie rzece Pana Jezusa chrzcił Jan Chrzciciel. I za tym wiara, muszo chrzcić. O, dzieci chrzczo. A jak dziecko nieochrzczone, to żyd. Za to chrzest" [G98Gin.AWD/GE.JW]. У разуменні суразмоўцаў розніца паміж хрысціянінам і жыдом заключаецца ў тым, што адзін ахрышчаны, а другі – не. Нехрышчаныя жыды, хоць і адпавядаюць базаваму крытэрыю прыналежнасці да свету людзей, якія вызначаюцца як "істоты, якія вераць у Бога", не належаць да свету хрысціян. Яны не вераць у Хрыста, а гэта вядзе да непрызнання хрышчэння. Менавіта таму, "jak żyd przechodzi na polska wiara, to trzeba go chrzcić, a jak prawosławny, to nie, bo on już chrzczony" [G93Pap.AW/DŻC]. Апазіцыя хрысціянін/не хрысціянін, якая з'яўляецца індыкатарам жыдоўска-хрысціянскай адасобленасці, зводзіцца да апазіцыі хрышчаны/не хрышчаны.

– "Nasz zawiedujuszczyj ochrzcił dziecko, i jego potem wyzwali, jak oni mówio, na biuro, i mówio: «Po co ty chrzcił dziecko? Przecież tak nie można». A on, że: «Ja by nie chrzcił, ale mama powiedziała, że ona żyda wychowywać nie bendzie. To co ja bende mamie robić?».

– Nie będzie żyda wychowywać?

– Tak, niechrzczonego żyda wychowywać nie bendzie. Trzeba chrzcić" [G94Fel.JU/KDU].

Гэты анекдот, які адносіцца да перыяду барацьбы з рэлігіяй у Савецкім Саюзе, трапна паказвае, што ў калгасным светаўспрыманні **жыд – гэта нехрысць, а нехрысць гэта жыд**[43]. Хрышчэнне з'яўляецца рытуальным актам, які сцвярджае чалавека ў якасці сацыяльнай істоты[44]. Індывід раз і назаўсёды прыпісваецца да пэўнай веры-нацыі (праваслаўнай ці *рускай веры* або каталіцкай ці *польскай веры*)[45]. "Трэба хрысціць", – гэта ключавы для ідэнтычнасці мужыка-хрысціяніна імператыў, норма, якая яго вызначае. "Dziecko rodzi sie, wie, tego... Musi krzcić, bo żydom zostaje" [G98Gin.AD/MR].

Хрышчэнне – гэта сімвалічнае ядро ідэнтычнасці калгаснікаў, якое з'яўляецца ў гэтай ідэнтычнасці галоўнай каштоўнасцю. "Мы людзі хрысціяне («людзі хрышчаныя» / «праваслаўныя»)" – гэта засведчаная старажытнымі гістарычнымі крыніцамі[46], а перш за ўсё сустракаемая ў шматлікіх рэлігійных і апакрыфічных тэкстах[47] формула самаідэнтыфікацыі беларускіх сялян, што ахоплівае як праваслаўных (у мінулым уніятаў), так і каталікоў, існуе і сёння:

– "Co to jest *naród*?

– Ludzi. [...] Wszyscy krześcijanie jesteśmy" [G97Pap.MB/GE.RB].

Вельмі істотна і тое, што яна сустракаецца ў варыянце, які датычыць не столькі хрысціянства групы ці індывіда, колькі яго метанімічнага стрыжня – хросту: "*Boh* u nas, u was *Pan Bóg*, i wsio. A tak, wsio to jest samo. [...] Patamu, szto my ludzie chryszczany. O, i katoliki chryszczonyje i prawosławnyje" [G97Skr.

JP/MK]. "I rasiejskij adzin baciuszka i nasz, a u palakau nawierna katoliki, tak baciuszka addzielny. A tak u nas usich wiera adna, wa usich chryszczanych wiera adna, ja tak dumaju" [H03Aleks.AW/IA.WL].

Міхал Федароўскі занатаваў адказ селяніна XIX ст. з Заходняй Беларусі на пытанне "адкуль мы паходзім?": "Staryje ludzi każuć da pakazywajuć, co nasza ziemla to była kiedyś puszcza, a u juj żyli jakijeś paganie, co u Boga nie wieryli. A skul uzialisie my, to tak pakazywajuć, co da naradzenia Pana Jezusa nie było innych, jak tylko żyde, a potym Pan Jezus jak pachryściu, tak my i da dziś ich patomstwo chryścijanie"[48]. Гэта сутнасць міфу паходжання мужыка-хрысціяніна. Яе можна прадставіць у выглядзе формулы: "Мы хрышчаныя жыды". Даследчык, які працуе ў беларускай вёсцы, праз сто год пацвярджае незгасальную моц гэтага міфу. У гэтым няма нічога дзіўнага: міфічнае тлумачэнне сялянскай ідэнтычнасці знікне толькі разам з ёю. Пакуль беларускія калгаснікі будуць успрымаць сябе як хрысціян, да таго часу будуць памятаць, што сталі імі ў выніку хрышчэння жыда Ісуса. Ісус – "żyd, nim ochrzczony był" [G98Gin.AWD/GE.JW] – пасля прыняцця хрышчэння, як кожны калгаснік стаў *рускім* ці *палякам*[49]. "Isus Chrystos – jon jaurej, nie ruski. Jon nie zachacieu być jaurejem, jon wychryściusia u ruskuju wieru. A jaurei nie lubili, szto jon wychryściusia. I jaho raśpiali. Ot, u nas ikonka była [...]. Raśpiali jaho ruki i nohi, hwazdami. Jon stoić mouczaczki i hwazdy widny prybityja" [H03Mauc.HD/RL.IM].

– "Dlaczego się mówi *polska wiara*?

– Polska wiara, że tego, że krześcijaniny. Pan Jezus [ustawił] krzest, wszystko za ta polska wiara.

– I Pan Jezus polakiem był?

– Pan Jezus był żydem. Pan Jezus, jak stał już świenty Jan Krzciciel, to [...] powiedział: «mnie okrzcij». [...] To za to polska wiara, że krzest poszed. Pan Jezus ustawił krzest. Pan Jezus poszed na menka, wie, tego... zamenczyliżeż Pana Jezusa [...]. To polska wiara: Pan Jezus, krzest, wszystko" [G98Gin.AD/MR].

Міфічным пачаткам хрысціянаў з'яўляецца хрышчэнне і пакуты Ісуса. У момант хрышчэння ў Іардане Ісус-жыд стаў хрысціянінам, а для народнай свядомасці, якая выкарыстоўвае канкрэтныя катэгорыі, *рускім* або *палякам*. Яго пакуты запачаткавалі хрышчэнне яго паслядоўнікаў, дзелячы аднолькавых да гэтага міфічнага моманту жыдоў на тых, хто хрысціўся, і не хрышчоных. Частка "пайшла на хрысціян", частка ж засталася жыдамі. "Oniż [...] Chrystusa nie przyznawali, wiary nie przyznawali, wszystkoż byli żydzi. [...] A potem już po przyjściu Chrystusa, jak Pan Jezus stał cudy czynić [...], nie wszystkie uwierzyli. Niektórzy nie uwierzyli i zamordowali Pana Jezusa" [G97Mej.FK/DK]. "I pryjszoł Isus Chrystos i jon skazał, szto chocze, sztob wiera była chryścijanska, no ludzi

nie sagłasilisia. Chto pajszoł u chryścijansku, chacieł i pryniał joho wieru, a chto zastałsia. Tak zastalisia katoliki i tyje, szto sadziacca i «bubu, bubu» molacca" [H03Aleks.HK/DD.JG].

Жыдоў немагчыма аддзяляць ні ад хрышчэння, ні ад укрыжавання Ісуса. Нельга іх выкінуць і з міфу паходжання, які вызначае ідэнтычнасць селяніна-хрысціяніна – крестьянина[50], мужыка, калгасніка. Хрышчаныя на палякаў каталікі і хрышчаныя на рускіх праваслаўныя маюць свой міфічны ўзор у асобе Ісуса, якога разам з ягонай маці, "przechrzcili. Przechrzcili! Przechrzcili Matkę Boską i Pana Jezusa przechrzcili" [G98Gin.AWD/GE.JW]. Фігура Ісуса, міфічны ўзор перахрышчэнца, увасабляе ў сабе адначасова жыда і хрысціяніна, спалучаючы супрацьлегласці – веру жыдоў нехрышчаных і хрышчаных.

Хрысціянін вызначаецца ў апазіцыі да жыда. І *vice versa*, жыд вызначаецца ў апазіцыі да хрысціяніна. Дыскурс калгаснікаў пра ідэнтычнасць мужыка як хрысціяніна заснаваны на вызначальных формулах: "Жыд – гэта нехрысць", "нехрысць гэта жыд" і "хрысціянін – гэта не жыд". Але таксама можна казаць пра формулу **хрысціянін – гэта хрышчаны жыд** (таксама як жыд з'яўляецца патэнцыяльным хрысціянінам). У ідэнтычнасці першага існуе жыдоўская частка, а другога – хрысціянская. Абедзве ідэнтычнасці амбівалентныя, што тлумачыцца міфамі пра паходжанне і адначасова народнай антрапалогіяй, якая разглядае чалавека як істоту, што разрываецца паміж дабром і злом.

І хрысціяне, і жыды ўпісаныя ў святую гісторыю. Жыды адыгрываюць у ёй адначасова і пазітыўную і негатыўную ролю. Ад тых, што паверылі ў Хрыста, пайшлі хрысціяне; а іншыя, якія ў яго не паверылі і павінны былі яго забіць, засталіся жыдамі. Як жыд-перахрышчэнец (узор хрысціяніна), так і жыд-богазабойца (узор жыда) з'яўляюцца неразрыўнымі часткамі калгаснага міфу аб ідэнтычнасці, які аперыруе гульнёй апазіцыяў і апавядае, як і ўсе архаічныя міфы, пра барацьбу дабра са злом. Як не можа быць дня без ночы, а жыцця без смерці, так **не можа быць хрысціяніна без жыда**.

***

Антрапалагічны аналіз і інтэрпрэтацыя нарацыі ідэнтычнасці беларускіх калгаснікаў з суб'ектнай перспектывы прыводзіць перш за ўсё да канстатацыі доўгай працягласці кагнітыўных структур, якія катэгарызуюць змест сацыяльнай рэчаіснасці на парозе XXI ст. паводле дамадэрных, належных да эпохі феадалізму, глыбока архаічных мадэляў. Гэты таксанамічны лад, дзякуючы якому сучасныя беларускія калгаснікі класіфікуюць і вызначаюць свой сацыяльны космас паводле правілаў, якімі карысталіся многія пакаленні іх продкаў, сцісла

пераплятаецца з міфічным парадкам. Апошні якраз надае яму аксіялагічны характар і прадстаўляе інструменты для "згоднай з сэнсам"[51] інтэрпрэтацыі свету. У постсавецкіх калгасных і посткалгасных рэаліях сучаснай Беларусі працягваюць захоўвацца не толькі даўнія сялянскія каштоўнасці, але і пагружаныя ў міфічны светапогляд апазіцыйныя кагнітыўныя катэгорыі такія, як селянін/пан, селянін/жыд, хрысціянін/жыд, *паляк/рускі*, якія структурыруюць назіранне зменлівага сацыяльнага свету і тым самым робяць магчымым канструяванне ўстойлівага вобразу і этасу ўласнай групы.

Захаванне гэтых кагнітыўна-аксіялагічных структур доўгай працягласці прыводзіць да таго, што сучасны калгаснік працягвае жыць паводле мадэлі ідэнтычнасці сваіх продкаў. Самавызначэнне мужыка-калгасніка таксама, як і прыгоннага селяніна перад скасаваннем прыгону, ці гаспадара і парабка пасля скасавання, вызначае яго як чалавека простага і працавітага ў супрацьлегласць да пана, а таксама ў супрацьлегласць да жыда як аселага і хрышчанага чалавека, які працуе на зямлі. Беларускія калгаснікі на мяжы XX і XXI ст. уяўляюць сабой – таксама, як і іх дзяды-прадзеды – простыя і працавіты тутэйшы хрысціянскі народ.

Сярод першасных каштоўнасцяў, якія вызначаюць ідэнтычнасць як былых мужыкоў і сённяшніх калгаснікаў і посткалгаснікаў, жыццё якіх адбываецца ў лакальных, сямейна-суседскіх супольнасцях, заснаваных на звычаёвых сувязях, не знаходзім ні нацыі, ні айчыны, ні дзяржавы, ні мовы (ці моваў). На першым плане знаходзіцца праца (бо перш за ўсё яны бачаць сябе ў апазіцыі да тых, хто не працуе як супольнасць рабочых людзей), зямля (людзі, якія працуюць на зямлі *versus* тыя, што займаюцца нечым іншым) і Бог (людзі, якія вераць у Бога *versus* не веруючыя ці не хрысціяне).

Іх гістарычная памяць мае іншы змест і абапіраецца на іншыя каштоўнасці, чым памяць пісьменных нацыянальных грамадстваў, інтэграваных вакол трансляцыі кадыфікаванай традыцыі. У сваім асноўным вымярэнні гэта міфічная, фаталістычная гісторыя пра долю пакрыўджанага люду, якая сцвярджае чалавечую салідарнасць і факусіруецца вакол жыцця і выжывання. Гэта негераічная гісторыя людзей, якія не змагаліся са зброяй у руках у імя агульных для ўсёй супольнасці каштоўнасцей, як у гераічных нацыянальных міфах, а пакутавалі як нявінныя ахвяры ў сцэнарыях, рэалізаваных знешнімі сіламі і ідэалогіямі. Стрыжнем гэтай гісторыі з'яўляецца "ідэя [...] сялянскай супольнасці з уласцівымі для яе дбайнасцю, прадбачлівасцю, непрыкметнасцю і бяссіллем, а таксама здольнасцю да аднаўлення і не знішчальнасцю, а значыць і трываласцю нават перад пагрозамі, якія нясе гвалтоўны рух гісторыі"[52]. У калектыўнай ідэнтычнасці беларускіх калгаснікаў прысутнічае міф паходжання,

які распавядае пра людзей, бязвінна пакрыўджаных і створаных дзеля таго, каб займаць ніжэйшую пазіцыю ў сацыяльнай іерархіі. Ён жа гаворыць пра нормы і каштоўнасці сялянскага этасу, якія вынікаюць з адвечнай філасофіі выжывання.

Савецкая калгасная сістэма, якая дала новае жыццё мадэлі фальваркавай гаспадаркі, дзейнічала нібы маразільнік, які тармазіў працэсы эканамічнай, сацыяльнай і ментальнай мадэрнізацыі. Якраз таму ў калгасных і посткалгасных вёсках Беларусі мы маем дачыненне з адным з апошніх у Еўропе рэзерватаў дамадэрнай ментальнасці. Менавіта таму калектыўная ідэнтычнасць беларускай вёскі ў яе сённяшнім калгасным варыянце ўсё яшчэ застаецца сялянскай постпрыгоннай ідэнтычнасцю, на якую моцна паўплывала даўняе саслоўнае (каставае) грамадства, неразрыўна звязанае з міфічным светапоглядам і сатканай са стэрэатыпаў моўнай мадэллю свету. І адначасова яна з'яўляецца ўніверсальнай гуманістычнай сялянскай ідэнтычнасцю з яе антрапалогіяй, у цэнтры якой знаходзяцца адносіны чалавека і *sacrum*.

Можна не сумнявацца, што ў постсавецкі перыяд беларуская калгасная вёска паступова змяняецца. Працэс гэтых зменаў патрабуе асобных даследаванняў, у тым ліку тых, якія ставяць пытанне аб трансфармацыі калектыўнай ідэнтычнасці яе жыхароў. Я, аднак, перакананая ў тым, што антрапалагічная інтэрпрэтацыя традыцыйнай мадэлі ідэнтычнасці беларускай вёскі, зафіксаваная, магчыма, у апошні момант яе існавання, не толькі ўзбагачае нашыя веды пра крыніцы сучасных беларускіх калектыўных ідэнтычнасцяў, але таксама натхняе на больш глыбокае вывучэнне ўсёй супольнасці дзеля разумення яе сучаснасці і роздуму над яе будучым.

Суразмоўцы:

1. Гродзеншчына (1993–2006)

G93Czasz.TK/DŻC: жанчына, 59 гадоў, каталічка, Чашэйкі, Лідскі раён; разм. Данута Жычыньска-Цёлэк.

G93MMaż.IP/KK: жанчына, 66 год, каталічка, Малое Мажэйкава, Лідскі раён; разм. Катажына Каляса.

G93Myt.KP/KD: жанчына, каля 65 год, праваслаўная, Мыто, Лідскі раён; разм. Катажына Домбэк.

G93Pap.AW/ DŻC: мужчына, каля70 год, каталік, Паперня, Лідскі раён; разм. Данута Жычыньска-Цёлэк.

G93Pap.JW/GE: жанчына, каля 70 год, каталічка, Паперня, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G93 Pap.MS/GE: жанчына, 71 год, каталічка, Паперня, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G93Pelun.JD/JC: мужчына, 66 год, каталік, Пелюнцы, Воранаўскі раён; разм. Яцэк Ціхоцкі.

G93Radz.WZ/JS.KDU: жанчына, 58 год, праваслаўная, Радзівонішкі, Лідскі раён; разм. Юстына Страчук, Катажына Далэнгоўска-Ульрых.

G93Roub.DB/DŻC: мужчына, каля 65 год, каталік, Роўбы, Лідскі раён; разм. Данута Жычыньска-Цёлэк.

G93Roub.JHM/GE: муж і жонка, 64 і 65 гадоў, каталікі, Роўбы, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G93Roub.SR/PP: жанчына, каля 70 год, каталічка, Роўбы, Лідскі раён; разм. Пётр Пішчатоўскі.

G93Ser.MM/KD: жанчына, каля 80 год, каталічка, Серафіны, Лідскі раён; разм. Катажына Домбэк.

G93Waw.HD/GE: жанчына, 70 год, каталічка, Вавёрка, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G93Waw.MS/GE: жанчына, каля 70 , год стараверка, Вавёрка, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G94Fel.JU/KDU: жанчына, 78 год, праваслаўная, Феліксава, Лідскі раён; разм. Катажына Далэнгоўска-Ульрых.

G94Kras.MJ/KDU: мужчына, каля 70 год, каталік; Красіноўцы, Лідскі раён; разм. Катажына Далэнгоўска-Ульрых.

G94Радз.TS/ГЭ: жанчына, 73 год, праваслаўная, Радзівонішкі, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G97Czasz.TK/MK: жанчына, 63 год, каталічка, Чашэйкі, Лідскі раён; разм. Марцін Кшаноўскі.

G97Dyl.BS/MJ: жанчына, 62 год, каталічка, Дылёва, Лідскі раён; разм. Малгажата Юст.

G97Mej.FK/DK: жанчына, 78 год, каталічка, Мейры, Лідскі раён; разм. Дарота Калакоўска.

G97Pap.MB/GE.RB: жанчына, 68 год, каталічка, Паперня, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг, Рэната Банасіньска.

G97Roub.AR/DK: жанчына, каля 65 год, каталічка, Роўбы, Лідскі раён; разм. Дарота Калакоўска.

G97Skr.JP/MK: мужчына, 65 год, праваслаўны, Скрыбаўцы, Лідскі раён; разм. Марцін Кшаноўскі.

G98Gin.AD/MR: мужчына, 69 год, каталік, Гінелі, Воранаўскі раён; разм. Марта Рошчык.

G98Gin.AWD/GE.JW: муж і жонка, абодвум 69 год, каталікі, Гінелі, Воранаўскі раён; разм. Ганна Энгелькінг, Яраслаў Вударскі.

G98Gin.JWW/MR: муж і жонка, 58 і 62 гады, каталікі, Гінелі, Воранаўскі раён; разм. Марта Рошчык.

G98Mick.HK/KDU: жанчына, 68 год, каталічка, Міцканцы, Воранаўскі раён; разм. Катажына Даленгоўска-Ульрых.

G98Mick.RA/MR: жанчына, 74 гады, каталічка, Міцканцы, Воранаўскі раён; разм. Марта Рошчык.

G98Nacz.JK/KL: мужчына, 72 гады, каталік, Нача, Воранаўскі раён; разм. Катажына Лэбкоўска.

G98Nacz.WK/GE: жанчына, 70 год, каталічка, Нача, Воранаўскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G98Szaur.JS/DK: жанчына, 77 год, каталічка, Шаўры, Воранаўскі раён; разм. Дарота Калакоўска.

G99Pap.SK/GE: мужчына, 75 год, каталік, Паперня, Лідскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

G06Stan.RS/GE.GZ: мужчына, 75 год, каталік, Станевічы, Бераставіцкі раён; разм. Ганна Энгелькінг, Ганна Зеліньска

2. Заходняе Палессе (1995–1999).

B95Alm.KS/GE: мужчына, каля 75 год, праваслаўны, Альманы, Столінскі раён; разм. Ганна Энгелькінг.

B96Azer.FJ/GE: жанчына, 80 год, праваслаўная, Азерніца, Лунінецкі раён; раён. Ганна Энгелькінг.

B99MCzucz.JK/GE.WL: мужчына, 89 год, праваслаўная; Малыя Чучавічы, Лунінецкі раён; раён. Ганна Энгелькінг, Вольга Лабачэўская.

3. Усходняе Палессе (2003).

H03Aleks.AW/IA.WL: жанчына, 80 год, праваслаўная, Алексічы, Хойніцкі раён; разм. Ірына Алюніна, Вольга Лінкевіч.

H03Aleks.HK/DD.JG: жанчына, 78 год, праваслаўная, Алексічы, Хойніцкі раён; разм. Дамініка Дыякевіч, Яанна Гетка.

H03MAuc.HD/RL.IM: жанчына, 80 год, праваслаўная, Малыя Аўцюкі, Калінкавіцкі раён; разм. Раман Ліхашапка, Ірына Мазюк.

4. Магілёўшчына (2004).

M04Masz.AS/GE.IA: жанчына, 84 гады, праваслаўная, Машкова, Горацкі раён; разм. Ганна Энгелькінг, Ірына Алюніна.

5. Віцебшчына (1999).

W99Baje.WD/GE.WL: жанчына, 78 год, праваслаўная, Баева, Дубровенскі раён; разм. Ганна Энгелькінг, Вольга Лабачэўская.

Пераклад з польскай мовы
А. Пагарэлага (пры ўдзеле А. Смаленчука)

Заўвагі

1 Па жаданню аўтара і са згоды рэдакцыі слова "яўрэй", якое выкарыстаў асноўны перакладчык гэтага тэксту з польскай мовы, заменена словам "жыд". Рэдакцыя лічыць неабходным адзначыць, што ў жывой беларускай мове (таксама, як і ў польскай) слова "жыд" не мае абразлівага значэння, а слова "яўрэй" адсутнічае. Выкарыстанне слова "жыд" у беларускамоўных тэкстах цалкам адпавядае лексічным і літаратурным нормам беларускай мовы (Рэд.).

2 Chałasiński J. Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia" na Górnym Śląsku // Przegląd Socjologiczny. 1935. Nr 3. S. 189-190.

3 Тэрміны *калгасная вёска* і *калгаснікі* з'яўляюцца прынятымі аперыцыйнымі абагульненнямі, якія сталі вынікам майго аналізу ўспрыняцця рэчаіснасці суразмоўцамі. Незалежна ад структуры арганізацыі сельскагаспадарчай вытворчасці на дадзенай тэрыторыі (калгас ці саўгас, а ў апошняе дзесяцігоддзе ўсё часцей гэта акцыянерныя таварыствы і розныя тыпы прадпрыемстваў) жыхары вёсак нязменна кажуць пра сябе як пра калгаснікаў.

4 Даследаванні ахапілі каля 70 вёсак Заходняй Беларусі (Берастaвіцкі, Гродзенскі, Лідскі, Мастоўскі і Воранаўскі раёны Гродзенскай вобл., а таксама Івацэвіцкі, Лунінецкі, Пінскі і Столінскі раёны Брэсцкай вобл.) і каля 40 вёсак усходняй часткі Беларусі (Хойніцкі, Калінкавіцкі і Мазырскі раёны Гомельскай вобл.; Дрыбінскі, Горацкі і Мсціслаўскі раёны Магілёўскай вобл., а таксама Дубровенскі раён Віцебскай вобл.). Звычайна гэта былі вёскі, аддаленыя ад буйнейшых цэнтраў, у т.л. ад раённых гарадоў. Больш інфармацыі аб метадзе і ўмовах даследавання гл. у: Engelking. A. Każda nacja swoju wieru ma // Polska Sztuka Ludowa. Konteksty. 1996. T. 50. nr 3-4. S. 177-183; яе ж. Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie // Kultura i Społeczeństwo. 1996. T. 40. nr 1. S. 109-139; яе ж. Tożsamość "tutejsza" na wielojęzycznym pograniczu. Spostrzeżenia na przykładzie parafii nackiej // Język a tożsamość na pograniczu kultur / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Białystok, 2000. S. 17-22; яе ж. Mowy, nacje, wiary. Samoświadomość mieszkańców pogranicza. Komunikat z badań etnograficznych, prowadzonych w Naczy w roku 1998 // Культура гродзенскага рэгіёну: праблемы развіцця ва ўмовах поліэтнічнага сумежжа. Зборнік навуковых прац / Пад рэд. А.М. Пяткевіча, Г.М. Семянчука, С.М. Токця. Гродна, 2003. С. 245-252. Гл. таксама: Smułkowa. E. Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa, 2007; Straczuk J. Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie. Warszawa, 1999. S. 31-38; яе ж. Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi. Wrocław, 2006. S. 34-42.

5 Пераважная большасць суразмоўцаў закончылі некалькі класаў пачатковай школы. Сустракаліся выпадкі непісьменных людзей, а таксама людзей з сярэдняй ці вышэйшай адукацыяй. Усе размаўлялі па-беларуску. На паўночным усходзе гэтая мова мела рысы беларуска-рускай трасянкі, а на Палессі ператваралася ў пераходныя формы да дыялектаў украінскай мовы. На паўночным захадзе, на полілінгвістычнай тэрыторыі праваслаўна-каталіцкага памежжа размовы з каталікамі звычайна адбываліся на

польскай мове. Паводле веравызнання, суразмоўцы падзяліліся на дзве прыблізна роўныя групы праваслаўных і каталікоў.

6 На гэтую тэму я падрабязна пішу ў кнізе *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamośći wsi białoruskiej na przełomie XX i XXI wieku* (у друку). У дадзеным артыкуле прадстаўлена частка найважнейшых высноваў.

7 Radzik R. Kulturowo-cywilizacyjna tożsamość społeczeństwa Białorusi // Białoruś w stosunkach międzynarodowych / Red. I. Topolski. Lublin, 2009. S. 46.

8 Zowczak M. Brasławszczyzna, białoruska prowincja. Szkice z kultury symbolicznej // Polska Sztuka Ludowa. Konteksty. 1998. T. 52. nr 1. S. 27.

9 Stomma. L. Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku. Warszawa, 1986. S. 63.

10 Ibid., падрабязней гл. S. 56-64.

11 Праблематыкай лакальнай ідэнтычнасці (тутэйшасці) жыхароў беларускіх вёсак я займалася між іншым у артыкулах: Tożsamość "tutejsza" na wielojęzycznym pograniczu...; "Nacja" i "nacjonalność" jako kategorie identyfikacji i tożsamości mieszkańców wsi na wschodzie Białorusi // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa, 2007. S. 209-223; Wokół białoruskiej „tutejszości". Pytania stare i nowe // Studia Białorutenistyczne. 2009. T. 3. S. 47-61. Важнымі для вывучэння праблемы беларускай тутэйшасці з'яўляюцца працы У. Паўлючука (Białorusini jako grupa etniczna //Studia Socjologiczne. 1968. T 8. nr 2. S. 35-50; Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej. Warszawa, 1972) і Р. Радзіка, асабліва Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia. Lublin, 2000.

12 У літаратуры гэтыя тэрміны чаргуюцца, а само паняцце стэрэатыпу (вобразу) мае міждысцыплінарны характар. Бібліяграфія пытання – мовазнаўчая, антрапалагічная, сацыялагічная – вялікая. У сваім аналізе апавяданняў аб ідэнтычнасці калгаснікаў я абапіраюся асабліва на наступныя працы: Bartmiński. J. Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne. Lublin, 2009; Benedyktowicz Z. Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu. Kraków, 2000; Bokszański Z. Stereotypy a kultura. Wrocław, 1997; Chałasiński J. Antagonizm polsko-niemiecki...; яго ж Młode pokolenie chłopów; Hertz A. Żydzi w kulturze polskiej. Warszawa, 2003; Obrębski. J. Polesie. Studia etnosocjologiczne. T. 1 / Red. A. Engelking. Warszawa, 2007; Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne // Język a kultura. T. 12. Red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński,.Wrocław, 1998; Wejland A. P. Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne. Warszawa, 1991.

13 Chałasiński J. Młode pokolenie chłopów. T. 1 Warszawa 1938. S. 73.

14 Sulima R. Słowo i etos. Szkice o kulturze. Kraków 1992. S. 145.

15 На тэму народных канцэпцыяў паходжання розных сацыяльных класаў гл. Белова О.В. "Народная Библия": Восточнославянские этиологические легенды. Москва, 2004. С. 65-72 і далей; Tomicki R. Ludowe mity o stworzeniu człowieka // Etnografia Polska. 1980. T. 24. Z. 2. S. 57-58, 64-65; Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000. S. 139-183.

16 Цытаты з інтэрв'ю перадаюцца польскай лацінкай, паводле запісаў Ганны Энгелькінг (Рэд.).

17 Пра стварэнне істот "ніжэйшага гатунку" (як, напрыклад, жанчыны, селяніна, жыда, асы, і г.д.) з віны антаганіста Бога гл. Белова. О. "Народная Библия". С. 106-108, 147-150 і далей; Zowczak. M. Biblia ludowa. S. 139-155.

18 Tomicki R. Ludowe mity o stworzeniu człowieka. S. 65.

19 "Міф заўжды пастуліруе пэўны аксіялагічны лад, выконваючы такім чынам апісальную і нарматыўную функцыі [...] Міф прадстаўляе мадэлі дзеянняў і паводзінаў і «зацвярджае» іх шляхам аднясення іх да міфічнага часу. [...] Міф мадэліруе і сакралізуе правілы жыцця індывіда і грамадства непасрэдна як усталяваныя багамі (героямі, продкамі) прэцэдэнты, як безальтэрнатыўныя мадэлі, або апасродкавана праз непрыняцце пэўных альтэрнатыўных падыходаў ў адносінах да нормаў дапушчальных у дадзенай культуры, каб паказаць іх шкоднасць, памылковасць і такім чынам санкцыянаваць і падтрымліваць існуючы парадак" (Tomicki. R. Mit // Słownik etnologiczny. Terminy ogólne / Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań, 1987. S. 245).

20 Obrębski J. Problem grup i zróżnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie // Яго ж. Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje / Red. A. Engelking. Warszawa, 2005. S. 162.

21 Ibid. S. 172.

22 Barth F. Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych // Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 353.

23 Памяць пра саслоўную дыферэнцыяцыю сярод сённяшніх калгаснікаў усё яшчэ сустракаецца, што заўсёды праяўляецца (асабліва на Гродзеншчыне) ў адчуванні групавой адасобленасці паміж сялянскімі і шляхецкімі вёскамі, што нельга праігнараваць у даследаваннях ідэнтычнасці, бо яна з'яўляецца адным з вымярэнняў, да якіх адносіцца апазіцыя селянін/пан. Гэты сюжэт я падрабязна разбіраю ў кніжцы *Kołchoźnicy*... (гл. спасылку. 4).

24 Czarkowski L. Wzajemny stosunek stanów na Podlasiu. Notatka etnograficzna // Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne. 1896. T. 1. S. 6.

25 "У даўняй Польшчы саслоўная арганізацыя мела рысы каставай сістэмы. Такія рысы былі характэрныя для шляхецка-памешчыцкага стану, сялянства і мяшчанства. У крыху змененай форме рэшткі гэтай сістэмы захаваліся да апошніх часоў і нават да нашых. Каста з'яўляецца закрытай групай. Кожны яе член нараджаецца і памірае ў касце. Выхад з касты вельмі цяжкі для індывіда і звычайна немагчымы. [...] Членства ў касце патрабуе абсалютнага падпарадкавання правілам, якія вызначаюць самое яе існаванне. Гэта нормы рэлігійныя, прававыя, моўныя, звычаёвыя, прафесійныя і – агулам – культурныя. Член касты ўсе сваё жыццё, усе свае паводзіны, мысленне, адчуванне павінен прыстасаваць да яе правілаў. Гэтыя правілы прыняты як яе членамі, так і больш шырокім атачэннем, у якім месціцца каста і яе члены. І каста, і гэтае атачэнне чакаюць ад кожнага члена касты паводзінаў, якія рэгулююцца правіламі" (Hertz A. Żydzi w kulturze polskiej. S. 92; падрабязней гл. 91-124.).

26 Kolberg O. Krakowskie. Cz. 3. Dzieła wszystkie. T. 7. Wrocław – Warszawa, 1962. S. 8.

27 Сялянскае ўяўленне пра працу, канцэптуалізаванае як фізічная праца на зямлі, якое супрацьставіцца разумовым заняткам інтэлігенцыі ці "паноў" аналізавалі як сацыёлагі, перш за ўсё Ю. Халасіньскі ў Młodym pokoleniu chłopów, таксама Э. Ягела-

Лысёва (E. Jagiełło-Łysiowa. Praca jako wartość w środowisku chłopsko-rolniczym // Wieś Współczesna. 1968. T. 12. Nr 6. S. 19-31; Praca. Cechy formalne i cechy-wartości Przeobrażenia kulturowe wsi. Analiza głównych zagadnień i próba sformułowania refleksji teoretycznych. Wybór studiów / Red. C. Kos. Warszawa, 1981. S. 75-106) і Ю. Стык (J. Styk. Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna. Lublin, 1988), так і мовазнаўцы, гл.: Mazurkiewicz. M. Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej // Etnolingwistyka. 1989. T. 2. S. 7–28.

28 Chałasiński J. Młode pokolenie chłopów. S. 71–72.

29 Taylor C. Źródła współczesnej tożsamości // Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo / Red. K. Michalski. Kraków, 1995. S. 18–19.

30 Пытаннем крытычнага вывучэння вобразу (ці ўзора, мадэлі, стэрэатыпа) жыда ў польскай культуры, у тым ліку і народнай, першым крытычна займаўся А. Герц у кніжцы *Żydzi w kulturze polskiej* (гл. асабліва S. 101–105, 253–287). Герц быў перакананы, што даследаванне таго, “як вобраз нейкай групы і кожнага яе члена адлюстроўваецца ў свядомасці іншай групы” і “механізмаў фарміравання [гэтага вобразу] мае вялізнае значэнне для разумення міжгрупавых адносінаў і стасункаў паміж людзмі”. Яно належыць “да цікавейшых і важнейшых пытанняў сацыялогіі і антрапалогіі” (тамсама, S. 253). У гэтай сувязі ён прапанаваў сутнасны і метадычны праект такіх даследаванняў, гл. (тамсама, S. 253–287).

31 Гэтым пытаннем у выглядзе праблемы “інверсійнай іншасці” жыдоў і хрысціян грунтоўна займаўся Павел Бушко, аўтар неапублікаванай працы *“Żyd Żydem”. Wizerunek Żyda w kulturze ludowej podlaskich prawosławnych Białorusinów. Miasteczko Orla* (Warszawa 2007, машынапіс у архіве Інстытута прыкладных сацыяльных навук Варшаўскага ўніверсітэта). Пра інверсійнасць жыда ён пісаў між іншым: “Антытэтычны ў адносінах да беларусаў вобраз жыда праяўляецца ў няздольнасці выконваць традыцыйныя дзеянні, якія звязаны з сялянскім этасам [...], як і ў шырокім кантэксце несапраўднасці-інверсійнасці ў адносінах да сапраўдных людзей, г.зн. сялян-беларусаў. Жыды ў адрозненне ад нас рабілі ўсё наадварот (быццам наперакор). Упартасць-адваротнасць жыдоў, якая адначасна з’яўляецца істотай іх ідэнтычнасці, датычыла іншых індыкатараў іх чужасці: мовы [...], раскіданасці ў адрозненне да адвечнай сялянскай “тутэйшасці” [...], рэлігіі – інверсіі хрысціянства [...], прыроджаных высокіх інтэлектуальных здольнасцяў. [...] Антытэза хітрасці азначае быць дурным як гой. [...] Усё, што ў жыдоўскай групе адрознае і іншае, мае для канструявання сялянскай ідэнтычнасці фундаментальнае значэнне. Выразныя адрозненні, якія часта праяўляюцца ў адваротнасці таго, што «наша», пакладзеныя на сістэму класіфікацыі навакольнага свету, адлюстроўваецца ў міфалагічных пластах. Народныя апокрыфы сведчаць пра прычыны адрозненняў, лакалізуюць іх з’яўленне ў часах пачатку, выключаючы тым самым магчымасць якой-небудзь змены. [...] Жыд з’яўляецца [...] прадстаўніком антысвету, антысупольнасці, негатывам «нашай» супольнасці” (тамсама, S. 91–98).

32 Апазіцыя тутэйшы/нетутэйшы, у якой другі элемент у сучасных калгасных вёсках уключае ўсіх, каго можна ўпісаць у шырокую катэгорыю навалачы (дасл. “тых, што навалакліся, прывалакліся”) выступае як базавы механізм канструявання трэцяга – разам з ідэнтычнасцю земляроба і хрысціяніна – поля вызначэння аўтастэрэатыпу

калгасніка, а менавіта яго лакальнай ідэнтычнасці. Супастаўленне ад веку "тутэйшага" жыхара калгаснай вёскі з такімі, напрыклад, прадстаўнікамі навалачы як чарнобыльцы (перасяленцамі з Чарнобыльскай зоны), наездныя з усходняй Беларусі ці з Расіі ці таксама перадваенныя асаднікі пацвярджаюць і ўзмацняюць сялянскую "тутэйшую" ідэнтычнасць, ядро якой утрымліваецца ў рэфрэне, які паўтараюць калгаснікі: "Тут нарадзіўся, тут і памру".

33 Параўнайце з назіраннем, запісаным у канцы XIX ст. на Падляшшы: "Калі селянін і дробны шляхціц звяртаецца да жыда на «ты», выкарыстоўваючы «пан» толькі для тых, хто апранаецца ў еўрапейскасць, мешчанін кажа яму «вы» ці «пан Мошка, Янкель» і г.д. [...] Клас вытворцаў [...] часта надае яму тытул пана, кланяецца перад ім, а я нават бачыў асобныя выпадкі цалавання рукі" (Czarkowski. Ibid. S. 14-15).

34 Stomma L. Ibid. S. 154.

35 Як падаецца, народная свядомасць перакананая ў гэтым. Расійская этналінгвістка Вольга Фралова вельмі цікава аналізуе на матэрыялах анекдотаў, публікацыяў у прэсе і выказванняў адну з "пресуппозиций, то, что еврей обязательно должен быть начальником, занимать руководящую должность" і неразрыўнае з гэтым масавае перакананне пра чужасць паходжання ўлады, якое выражаецца ў формуле: "Калі наверсе, то жыд". На яе думку, гэтая рыса характарызуе антысеміцкі вобраз "*еврея-2*", які "парадоксально сосуществует в современном российском обществе" з традыцыйным "этнотолерантным образом *еврея-1*" (Фролова.О. Евреи в сознании современного русского обывателя // "Свой" или "чужой"? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей /Под ред. О. Беловой и др.М., 2003. С. 240, 239-241, 243-246.).

36 Белова О. О "жидах" и "жидовской вере" в народных представлениях восточных славян // "Свой" или "чужой"? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей / Под ред. О. Беловой и др. М., 2003. С. 173.

37 Фролова О. Евреи в сознании современного русского обывателя. С. 245-246.

38 Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992. S. 9.

39 Ibid. S. 178.

40 Tokarska-Bakir J. Legendy o krwi. S. 308.

41 Вядомыя таксама як легенды аб рытуальным забойстве. Іх манаграфічны аналіз прадставіла нядаўна Я. Такарска-Бакір (гл. вышэй).

42 Параўнай між іншым для Віленшчыны і Браслаўшчыны ў: Zowczak M. Biblia ludowa; для Палесся ў: Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / Под ред. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

43 Аперацыя атаясамлення нехрышчанага з жыдом вядомая ў першую чаргу з распаўсюджанай сярод славянаў (і шырэй у Еўропе) рытуальнай формулы: "Мы ўзялі жыда (або паганіна), а прынеслі хрысціяніна", якую прамаўлялі хросныя бацькі, пасля таго як дзіця прывозілі дахаты пасля хрышчэння (гл. Bystroń. J. S. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. Kraków, 1916. S. 131-132). Аб "моцнай ідэнтіыфікацыі жыда з не хрысціянінам і, што важней, не хрышчанага з жыдом" на Браслаўшчыне, гл.: Klosse. D. Sakramenty i sakramentalia jako źródła mocy // Polska Sztuka Ludowa. Konteksty. 1998. T. 52. nr 1 S. 60.

44 Аб функцыі рэцэпцыі, звязаных з хрышчэннем славянскіх радзінных абрадаў (служаць "прыняццю дзіцяці ў інстытут грамадства"), падрабязна пісаў Ян Станіслаў

Быстрань (гл. яго Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. S. 76-141).

45 Для гэтых дамадэрных механізмаў ідэнтыфікацыі індывідуума з групай характэрныя стратэгіі ідэнтычнасці калгаснікаў, якія я закранала ў артыкулах: Nacje, to znaczy grupy religijne...; Pozasakralne funkcje pacierza. Z obserwacji etnografa na pograniczu katolicko-prawosławnym na Grodzieńszczyźnie // Etnolingwistyka. 2001. T. 13. S. 85-100; "Nacja" i „nacjonalność"...

46 У сярэднявечных усходнеславянскіх крыніцах "мы часта сустракаем выразы такога кшталту, як «хрысціянскі род» (*род хрісціанскі*), якое азначае членаў усходняй царквы, ці «лацінскі род» (*латынскій род*), якое адносіцца да вернікаў лацінскай царквы. [...] Слова «хрысціянін» (*хр'стиянин, кр'стиянин*) [...] азначае ва ўсходнеславянскіх крыніцах «жыхара рускай зямлі» (*житель Русской земли*). Спрынчак піша: «Гэтае новае адценне значэння слова *хрысціянін* (той, хто вызнае праваслаўную веру, жыхар рускай зямлі), якое супрацьпастаўіцца значэнням такіх слоў, як *іншапляменнік* [той, хто належыць да іншага племені] ці *іншаверац* [той, хто належыць да іншай веры], з'явілася яшчэ ў дамангольскі перыяд»" (Paszkiewicz H. Powstanie narodu ruskiego. Kraków, 1998. S. 60-61, 240).

47 Як, напрыклад, этыялагічныя легенды аб з'яўленні Адама, якія сцвярджаюць паходжанне крестьян православных з Адамавага калена (гл. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 317).

48 Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1894.T. 3. Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki. Kraków, 1903. S. 3.

49 У мясцовасцях, дзе прысутныя іншыя хрысціянскія веравызнанні, маем дачыненне з іншымі варыянтамі, як, напрыклад, на Браслаўшчыне. Паводле каталікоў у Відзах Ісус-жыд разам з маці пасля хрышчэння ў Іардане "перайшоў у польскую веру", паводле праваслаўных – перайшоў у праваслаўную веру, а паводле стараабрадцаў – "Ісус быў ахрышчаны паводле іх рытуалу: трохразовым пагружэннем у ваду " (гл. Klosse. D. Sakramenty i sakramentalia jako źródła mocy. S. 59).

50 Усходнеславянская назва селяніна – крестьянин – у старажытнарускай і царкоўнаславянскай мовах азначае "хрысціянін" і "чалавек". Яе этымалагічнай асновай з'яўляецца лацінскае christianus (грэцк. christianos) – "той, хто вызнае Хрыста" (Sławski. F. Słownik etymologiczny języka polskiego. T. 1. Kraków, 1952. S. 86-87).

51 Stomma L. Ibid. S. 131.

52 Sulima R. Słowo i etos. S. 163.

КАТАЛІЦКІ КАСЦЁЛ БЕЛАРУСІ, ЯГО ВЕРНІКІ І СВЯТАРЫ Ў ПЕРЫЯД НЯМЕЦКАЙ АКУПАЦЫІ (1941–1944 гг.)

Ларыса Міхайлік

(Гродна)

Summary

The article deals with the situation of the Catholic Church in Belarus under occupation (1941–1944). The war on the Belarusian land is considered from the point of view of some individual priests and those who were engaged witnesses of the church life. The information used in this article has been taken from various documents of the Catholic Church, such as notes in the priests' diaries, their memories, some of the documents of the Polish government-in-exile, as well as church reports. These sources of information allowed us to approach the events of that period from a different angle as they reveal many complicated processes of the time, including problems of national, political and moral character. They also demonstrate that the catholic clergy who stayed with their flock during the years of the occupation shared the fate of the people and suffered heavy losses.

XX стагоддзе унесла ў жыццё народаў Усходняй Еўропы шмат палітычных, сацыяльных, ідэалагічных пераменаў. Крывёю ўпісаны ў гэтую гісторыю пераслед касцёлаў і рэлігіі. З аднаго боку, гэта было наступствам распаўсюду атэістычнай тэорыі Маркса-Энгельса-Леніна. З іншага, вынікам нараджэння і панавання ў пэўны перыяд фашысцкага антыхрысціянізму, які ўзвёў у ранг рэлігіі паняцці нацыі і расы. Аднак гэты пераслед быў абумоўлены не толькі ідэалагічным багаборніцтвам, але таксама і ўсве-

дамленнем той небяспекі для таталітарных рэжымаў, якая ўтрымлівалася ў моцным сацыяльным уплыве рэлігіі. У выніку пацярпелі розныя канфесійныя супольнасці, у т.л. і каталіцкі Касцёл.

Шмат трагічных выпрабаванняў, што спасцігі каталіцкі Касцёл, прыпала на перыяд Другой сусветнай вайны. Дадзены артыкул уяўляе сабою спробу ацаніць становішча каталіцкага Касцёла і яго ролю ў той трагічны час на падставе сведчанняў сучаснікаў, а менавіта прадстаўнікоў духавенства, вайсковых выведнікаў, польскіх палітыкаў. Галоўнымі крыніцамі інфармацыі сталі дакументы каталіцкага Касцёла, дзённікавыя запісы святароў, іх успаміны, дакументы польскага эміграцыйнага ўрада, а таксама касцельныя справаздачы. Варта адзначыць, што каталіцкі Касцёл на тэрыторыі акупаванай Беларусі падлягаў польскай іерархіі, якая мела пастаянны кантакт з Апостальскай Сталіцай. Ён падтрымліваўся ў выглядзе справаздачаў, якія складаліся на падставе інфармацыі асобных святароў. Большасць іх датычыла сітуацыі ў канкрэтнай мясцовасці і накіроўвалася лакальнаму біскупу. Акрамя таго, выкарыстоўваліся аналітычныя запіскі адносна сітуацыі каталікоў, якія складаліся агентамі польскай выведкі пры ўдзеле духавенства і накіроўваліся г.зв. "лонданскаму" ўраду.

Апошняе стала магчымым, паколькі значная колькасць святароў адначасова з выкананнем сваіх асноўных функцый з'яўлялася капеланамі Саюза ўзброенай барацьбы (Związek Walki Zbrojnej) і Арміі Краёвай і "мела пад апекай" асобныя яе акругі, а з 1943 г. – вайсковыя падраздзяленні. 5 лютага 1943 г. палявы біскуп генерал АК Юзаф Гаўліна[1] прызначыў галоўным капеланам АК кс. палкоўніка Тадэвуша Яхімоўскага[2] (псеўданім "Будвіч") з правам кіраваць душпастырствам усяго супраціву на акупаванай тэрыторыі. Між іншым, яму падпарадкоўвалася душпастырства тэрытарыяльных акругаў АК: Беластоцкай (дэкан кс. маёр, прэлат Адам Абрамовіч (псеўданімы "Стары", "Рамуальд"), кс. падпалкоўнік Ян Скшэчкоўскі (псеўданім "Котвіч"); Віленскай (дэкан кс. падпалкоўнік Пётр Рынкевіч (псеўданімы "Пётр", "Алекс"); Навагрудскай (дэкан кс. падпалкоўнік Гедымін Пілецкі (псеўданім "Длугаш")[3]. Першыя дзве акругі ўваходзілі ў Паўночны абшар АК, на чале касцельнай службы якога стаялі кс. д-р, інфулат Адам Савіцкі і кс. падпалкоўнік Чэслаў Брулінскі. Паколькі за станам касцельных спраў ва ўмовах акупацыі ўважліва сачылі не толькі прадстаўнікі Касцёла, але і прадстаўнікі ўрада на выгнанні, паміж гэтымі структурамі падчас вайны існаваў пэўны абмен інфармацыяй. Адпаведна выкарыстоўваліся данясенні выведкі і афіцыйныя рапарты ў МЗС тагачаснага польскага амбасадара пры Ватыкане К. Папée[4].

Паводле загаду А. Гітлера ад 17.06.1941 г. "Аб грамадзянскім упраўленні ў новаакупаваных усходніх абласцях" гэтая тэрыторыя аказалася ў двух Рэй-

хскамісарыятах (далей РК): "Усход"[5] і "Украіна". Рэйхскамісарыяты былі падзелены на генеральныя акругі (далей ГА). Беларускія землі ўвайшлі ў акругі "Беларусь", "Літва", "Валынь-Падолле", "Жытомір" і "Беласток"[6]. Кожная Генеральная акруга дзялілася на акругі (kreisgebiete), якія ў сваю чаргу складаліся з раёнаў, да якіх належалі асобныя мясцовасці, вёскі або некалькі вёсак, злучаных у воласці або гміны.

Нагадаем, што ў ГА "Беларусь" уваходзілі 11 акругаў: Баранавічы, Барысаў, Вілейка, Ганцавічы, Глыбокае, Ліда, Менск, Навагрудак, Слонім, Слуцк і Менск-горад, прыроўнены да асобнай акругі. Да ГА "Літва" належала паўночна-заходняя частка Вілейскай вобласці і змешчаная пры мяжы з Літвой тэрыторыя з мястэчкамі Ашмяны, Смаргонь, Паставы, Браслаў, Воранава. У складзе РК "Украіна" знаходзіліся Мазыр і Рэчыца (ГА "Жытомір"), а таксама Брэст, Кобрын і Пінск (ГА "Валынь-Падолле"), якія ў лютым 1944 г. адышлі да ГА "Беларусь". Усходняя частка Беларусі з цэнтрамі ў гарадах Старыя Дарогі, Лепель, Полацк, Віцебск, Орша, Магілёў, Гомель быў пад ваенным кіраўніцтвам як тылавы раён групы армій "Цэнтр".

Змена адміністрацыйна-тэрытарыяльнай структуры не паўплывала на касцельную структуру, і каталікі Беларусі па-ранейшаму належалі да Віленскай архідыяцэзіі, Пінскай і Ламжынскай дыяцэзіі (у заходняй частцы краіны), а таксама да былой Мінскай дыяцэзіі і часткі Магілёўскай архідыяцэзіі (на тэрыторыі БССР). Прычым структура каталіцкага Касцёла на тэрыторыі Заходняй Беларусі (Віленская архідыяцэзія, Пінская і Ломжынская дыяцэзіі) заставалася інтэгральнай часткай Касцёла ў Польшчы і падпарадкоўвалася польскай іерархіі. На тэрыторыі БССР фармальным кіраўніком Касцёла на пачатку вайны значыўся біскуп Баляслаў Слосканс[7], паколькі яшчэ ў 1926 г. ён быў прызначаны Апостальскім візітатарам Магілёўскай і Мінскай дыяцэзій у Беларусі. Але падчас акупацыі ён пражываў у Рызе, дзе выкладаў у семінарыі і, як можна меркаваць, не меў магчымасцяў уплываць на сітуацыю ў Беларусі. Справа арганізацыі касцельнага жыцця ва Усходняй і Цэнтральнай Беларусі з пачаткам акупацыі знаходзілася ў руках віленскага духавенства, што, дарэчы, было замацавана распараджэннем Апостальскай Сталіцы[8].

З 1926 г. на чале Віленскай архідыяцэзіі стаяў арцыбіскуп Рамуальд Ялбжыкоўскі[9]. Яшчэ ў кастрычніку 1939 г. ён надаў усім дэканам правы генеральных вікарыяў, а некаторым таксама права пераводзіць святароў у межах падпарадкаванай ім тэрыторыі[10]. У Гродне такія правы меў кс. Альбін Ярашэвіч, у Глыбокім – кс. Антоні Зянкевіч. Спецыяльныя правы па кіраванню часткай Віленскай архідыяцэзіі ў БССР непасрэдна ад Апостальскай Сталіцы атрымаў

кс. Карл Любянец (Маладзечанскі дэканат). Ён выконваў гэтыя абавязкі да самай смерці (быў расстраляны ў жніўні 1942 г.).

Месца дапаможнага біскупа Віленскай архідыяцэзіі займаў з 1940 г. арцыбіскуп Мечыслаў Рэйніс, літовец па нацыянальнасці. Назначэнне яго суфраганам, а потым і апостальскім адміністратарам архідыяцэзіі (пасля арышту мітрапаліта 22 сакавіка 1942 г. і дэпартацыі яго ў кляштар у Марыямпалі) было рэакцыяй Апостальскай Сталіцы на шматлікія звароты літоўскага боку, які дамагаўся зняцця з пасады арцыбіскупа Р. Ялбжыкоўскага. У *Мемарыяле* літоўцаў-каталікоў, накіраваным да Міністра абароны краіны (Часовага літоўскага ўрада з 1941 г.), між іншым адзначалася, што арцыбіскуп Р. Ялбжыкоўскі "непрыхільны да літоўскага народу" і "робіць усё, каб утрымаць стары польскі парадак"[11]. Пра праблемы нацыянальнага характару, звязаныя з імем віленскага мітрапаліта, узгадваў і Марэк Цэльт[12] у рапарце *Аб становішчы духавенства ў акупаванай Польшчы* (1944): "Да 1942 г. на сваім месцы быў арцыбіскуп Ялбжыкоўскі. Па віне літоўцаў меў ён пастаянныя непрыемнасці і цяжкасці"[13].

Дзеля больш эфектыўнага кіравання касцельнымі структурамі на тэрыторыі, якая належала да розных рэйсхкамісарыятаў і акругаў, арцыбіскуп М. Рэйніс[14] прызначыў сваіх упаўнаважаных (арцыбіскупскіх дэлегатаў): кс. Курыловіча (віцэдэкан у Гродне) – у акрузе "Беласток", кс. Антонія Зянкевіча (дэкан у Глыбокім) – у акругах "Глыбокае" і "Вілейка", кс. Іпаліта Баярунца (дэкан у Лідзе) – у акругах "Ліда" і "Слонім". Усяго ў ГА "Беларусь" знаходзілася 185 каталіцкіх парафій, у ГА "Беласток" – 96 парафій[15].

Паколькі пінскія біскупы Казімір Букраба[16] і Карл Няміра[17] з пачаткам вайны апынуліся на тэрыторыі Генеральнага губернатарства, кіраўніцтва часткай дыяцэзіі, што знаходзілася ў акупаванай Беларусі, было ўскладзена на генеральнага вікарыя кс. Вітаўта Івіцкага[18]. Ва ўзгаданым вышэй рапарце М. Цэльта адзначалася: "Кс. біскуп Букраба, нервова хворы, выехаў з Палесся, доўгі час лячыўся ў Львове, а цяпер знаходзіцца ў Варшаве. Кс. біскуп Няміра ўцёк з Палесся ў 1939 г. Генеральны вікары кс. Івіцкі расстраляны немцамі ў 1943 г. у Іванаве-Палескім"[19]. Пасля смерці кс. В. Івіцкага абавязкі генеральнага вікарыя пераняў кс. Генрык Гумніцкі, а ў 1944 г. – кс. Ян Васілеўскі. Заходняй часткай дыяцэзіі ў гэты перыяд кіраваў генеральны вікарый кс. Антоні Бэшта-Бароўскі, які знаходзіўся ў Бельску-Падляскім. Пасля ягонай смерці ў 1943 г. кіраўніцтва было ўскладзена на кс. Эдварда Юневіча з Драгічына.

Ломжынскі біскуп Станіслаў Костка-Лукомскі[20] ў перыяд акупацыі пражываў у акрузе "Беласток" і адтуль кіраваў часткай дыяцэзіі, што знаходзілася ў гэтай акрузе. Парафіямі Ломжынскай дыяцэзіі на абшары Гене-

ральнага губернатарства кіраваў біскуп суфраган Антоні Закшэўскі[21], які пражываў на той тэрыторыі[22]. М. Цэльт адзначаў: "Кс. біскуп Лукомскі вельмі прыстойны. Кс. біскуп суфраган Закшэўскі працуе ў Астрове Мазавецкай"[23]. Адносна біскупа С. Косткі-Лукомскага член нямецкага ландрата Ломжы (Ломжынская дыяцэзія знаходзілася ў складзе Усходняй Прусіі) кс. граф фон дэн Грабен заўважыў, што "прыход немцаў ён не лічыў зменай на лепшае ў параўнанні з часамі рускімі"[24].

Таталітарны гітлераўскі рэжым прадугледжваў панаванне толькі адной ідэалогіі, таму традыцыйную хрысціянскую веру ідэолагі фашызму імкнуліся замяніць уласнай "рэлігіяй", насычанай элементамі акультызму і нэаязычніцтва[25]. Правадырамі гэтых новых вераванняў павінны былі стаць шматлікія секты, якія абагаўлялі чыстасць і вяршэнства расы і вяртанне да нардыцка-германскага язычніцтва[26]. У адносінах да хрысціянства палітыка нацыстаў грунтавалася на падтрыманні касцёлаў на ўзроўні неабходнага мінімуму і толькі ў канфесійнай сферы. Гэта азначае, што фармальна не забаранялася аніводная рэлігія[27], але прымаліся захады, каб не дапусціць пашырэння яе ўплываў, абмежаваць дзейнасць касцёлаў задавальненнем сцісла духоўных патрабаванняў і не дазваляць ўмяшання духавенства ў палітычнае жыццё. У рэлігійнай палітыцы гітлераўскай Германіі праяўляліся адначасова дзве тэндэнцыі: рашучай барацьбы з касцёламі, у першую чаргу з каталіцкім (прыхільнікамі такога падыходу былі Г. Гімлер і А. Розенберг), і абмежаванага кантролю над касцёламі з выкарыстаннем іх для вырашэння палітычных задач[28].

Што датычыць пазіцыі самога каталіцкага Касцёла, то, паколькі фашысцкая ідэалогія ў адносінах да рэлігіі спачатку не праяўлялася яскрава ў такой рэпрэсіўнай і знішчальнай форме, як гэта рабілася, напрыклад, у даваенным СССР, рэакцыя Апостальскай Сталіцы на падзеі ў палітычным жыцці Германіі была стрыманай. Больш таго, дэкларатыўны зварот нацыстаў да традыцыйных народных каштоўнасцяў і пачатковыя абяцанні прывілеяў для каталіцкага Касцёла прывялі нават да заключэння канкардатаў з Германіяй і Італіяй. Але разуменне характару нацызму абярнулася энцыклікай папы Пія XI[29] *Mit brennender Sorge* (1937), скіраванай нямецкаму епіскапату і ўсім каталікам Германіі, у якой рашуча асуджаўся нацызм. Энцыкліка была забаронена ў Германіі, яе асобнікі канфіскаваліся, а святары праследаваліся за распаўсюд.

У папскім дакуменце адзначалася: "Калі хто ўзводзіць расу, народ, дзяржаву, прыватную форму дзяржавы або трымаючых уладу ці якую-небудзь фундаментальную каштоўнасць грамадства, якімі б ганаровымі і патрэбнымі ні былі іх функцыі ў зямных справах, хто ўзводзіць гэтыя паняцці вышэй за

прызначаную ім годнасць і абагаўляе іх да ідалапаклонства, той скажае і парушае сусветны парадак, прыдуманы і створаны Богам, той далёкі ад сапраўднай веры ў Бога і ад таго ўяўлення пра жыццё, якое падтрымлівае вера". Папа рашуча асудзіў галоўнага ідэолага нацызму: "Ніхто, хіба што неглыбокі розумам, не мог бы вынайсці ідэю нацыянальнага Бога, нацыянальнай рэлігіі або імкнуцца заключыць Яго – Творцу сусвету, Валадара і Заканадаўцу – у межы аднаго народу, у вузкія межы адной расы..."[30]

Верагодна, радыкальнае "вырашэнне" "касцельнага пытання" А. Гітлер адкладаў да заканчэння вайны. Тады планавалася ўзмоцніць пераслед духавенства, якое супраціўлялася рэжыму, падпарадкаваць дзяржаве і партыі ўсе рэлігійныя арганізацыі і праводзіць агітацыйную кампанію па дыскрэдытацыі традыцыйных канфесій з мэтай пазбавіць іх сацыяльнага ўплыву[31].

Нямецкая палітыка на акупаваных тэрыторыях, наогул, упісвалася ў гэтую дактрыну, аднак мела некаторыя асаблівасці, абумоўленыя станам вайны і лакальнай спецыфікай. Першымі крокамі ў яе рэалізацыі сталі абмежаванне рэлігійнага жыцця там, дзе яно было актыўным (напрыклад, у Генеральным губернатарстве), і падтрыманне яго там, дзе яно і так было зведзена савецкай уладай да мінімуму (Заходняя Беларусь). Там жа, дзе яно не існавала ўвогуле (Цэнтральная і Усходняя Беларусь), гітлераўцы спачатку прынялі захады па ягонаму адраджэнню. Гэта рабілася з мэтай выклікаць пазітыўнае стаўленне насельніцтва акупаваных тэрыторый, а адначасова падарваць давер да савецкай улады, якая жорстка і вульгарна атэізавала грамадства. Дарэчы, у цыркуляры Галоўнага ўпраўлення імперскай бяспекі ад 1 верасня 1941 г. *Пра разуменне касцельнага пытання ў занятых абласцях СССР* ставіліся цалкам канкрэтныя задачы: падтрыманне рэлігійнага руху (як варожага бальшавізму), падзел яго на асобныя плыні, каб пазбегнуць кансалідацыі яго кіраўнікоў дзеля барацьбы супраць Германіі і выкарыстанне царкоўных арганізацый для дапамогі нямецкай адміністрацыі[32]. Адкрыццё святынь на акупаванай тэрыторыі БССР пачалося ўжо напрыканцы 1941 г.

Трэба ўлічваць, што каталіцкі Касцёл як інстытут і суб'ект міжнароднага права на тэрыторыі акупаванай Беларусі ад пачатку вайны не меў ніякай прававой абароны. І ў заходніх абласцях Беларусі, якія да верасня 1939 г. належалі Польшчы і дзе фармальна павінен быў дзейнічаць Канкардат 1925 г., і ва ўсходніх абласцях на тэрыторыі БССР, дзе да вайны не толькі не існавала ніякіх дамоваў з Апостальскай Сталіцай, але нават адсутнічала арганізаванае каталіцкае жыццё, становішча духавенства і вернікаў залежала, фактычна, ад рэлігійнай палітыкі ў канкрэтным Рэйхскамісарыяце і ад пазіцыі лакальнай нямецкай адміністрацыі.

У першых аналітычных запісках, складзеных адразу пасля пачатку савецка-германскай вайны, утрымліваецца агульная характарыстыка адносінаў акупантаў да каталіцызму і прыводзяцца разважанні па некаторых актуальных пытаннях. Ананімны аўтар *Касцельнай справаздачы за чэрвень і палову ліпеня 1941 г.* заўважыў перамены ў адносінах немцаў да папы Пія XII: “З той пары як Святы Айцец не паддаўся на хітрасці гітлераўцаў і не прызнаў вайну з бальшавікамі крыжовым паходам у абароне хрысціянства, у адносінах да Апостальскай Сталіцы пачала праяўляцца выразная непрыязь, пэўныя зачэпкі ў прэсе і падаўленне жэстаў вернасці Намесніку Хрыста”.

Адносна характару акупацыйнага рэжыму на тэрыторыі Усходняй Польшчы, Літвы і Беларусі, то ў згаданым дакуменце адзначалася першапачатковае імкненне гітлераўцаў праводзіць у адносінах да Касцёла асцярожную і гнуткую палітыку з выкарыстаннем элементаў антыбальшавіцкай прапаганды. У асобных выпадках былі нават спробы выкарыстаць аўтарытэт духавенства: “У адносінах акупацыйных уладаў да Касцёла і рэлігіі ўражвае пэўная адсутнасць паслядоўнасці і адзінага кірунку. З аднаго боку, немцы хацелі б, асабліва па прычыне вайны з бальшавіцкай Расіяй, выступаць як абаронцы хрысціянства. Праз радыё і плакаты ў газетах яны абвясцілі сябе “новымі крыжакамі”. Але, з другога боку, яны не плануюць змяніць сваёй сістэмы ўціску ўсяго, што каталіцкае і касцельнае. Да закулісных спробаў перацягнуць на свой бок духавенства, асабліва вышэйшае, можна залічыць спробу пераканаць аднаго з біскупаў, каб выступіў з пастырскім лістом супраць бальшавікоў і тым самым апраўдаў аўтарытэтам Касцёла нямецкія дзеянні на Усходзе [...]”[33]

Гэтая інфармацыя, наогул, супадае з ацэнкай сітуацыі тагачасным партыйным кіраўніцтвам Беларусі, якое таксама звяртала ўвагу на пачатковую “эластычнасць” падыходу немцаў да рэлігійных спраў. У сваім пісьме І. Сталіну ад 12 ліпеня 1941 г. першы сакратар ЦК КПБ(б) П.К. Панамарэнка пісаў, што ва ўсходніх раёнах Беларусі нямецкія вайскоўцы абяцаюць, што “крыжы і абразы, цэрквы і мячэці будуць вернутыя вернікам”, а ўся іх агітацыя “вусная і пісьмовая ідзе пад дэвізам барацьбы з габрэямі і камуністамі, якіх яны трактуюць аднолькава”[34].

Аўтар *Касцельнай справаздачы за чэрвень...* сцвярджаў, што ў каталіцкім асяроддзі ў немцаў не атрымаецца аддзяліць рэлігійнае жыццё ад палітыкі і таго, што адбываецца ў грамадстве: “Немцы, якія ўсюды праводзяць “einen politischen Katholizismus”, хацелі б трымаць духавенства ў сферы нейкай абсалютнай рэлігійнай абстракцыі. Але святар, які знаходзіцца сярод свайго моцна прыгнечанага народу, не можа не адчуваць таго, што яго абурае і прычы-

няе яму боль, не можа не дапамагаць тым, хто прысвячае сябе абароне свайго народу і гіне з гэтай прычыны. Таму ў такіх каталіцкіх краінах, як Эльзас, Бельгія ці каталіцкія правінцыі Галандыі, а перш за ўсё Польшча, нацыянальны ціск заўсёды злучаны з ціскам рэлігійным"[35].

Аўтар спрабаваў растлумачыць не заўсёды годнае захаванне вернікаў ва ўмовах акупацыі "неякаснай працай" некаторых перадваенных душпастыраў. Аўтар назваў іх "рамеснікамі ў сваёй прафесіі", якія працавалі без самаадданасці, адштурхоўваючы парафіян нядобразычлівасцю і "пэўным матэрыялізмам у ацэнцы святарскай функцыі". Нават законнікі, якія час ад часу наведвалі вёскі з місіянерскімі візітамі, як правіла, канцэнтраваліся на агульнавядомых заганах (п'янства, распуста, крадзяжы) і мала клапаціліся пра выхаванне ў людзях "сапраўднай духоўнай культуры". Па гэтай прычыне "з'яўляецца ў нашых вёсках падчас акупацыі частая подласць узаемных даносаў нямецкай адміністрацыі, якая вынікае не са злога намеру, а з адсутнасці інтэлекту і станоўчасці"[36].

Першапачатковае ўспрыняцце духавенствам новага рэжыму адбывалася праз яго параўнанне з савецкім ладам. Гэта характэрна перш за ўсё для тых, хто працаваў у Заходняй Беларусі ў 1939–1941 гг. і сутыкнуўся з палітыкай рэпрэсіўнай саветызацыі[37]. Так кс. Станіслаў Рыжка[38] ў сваім лісце з Гарадзішча (Пінская дыяцэзія) пісаў пра тое, што сс. Уршулянкі[39] былі вымушаны ў гэтыя гады працаваць на фанернай фабрыцы, а ягоны старэйшы калега кс. Фабіян Шчарбіцкі[40] быў арыштаваны і загінуў. Ён узгадваў дэпартацыі і тое, што апошнія эшалоны з дэпартаванымі адпраўляліся са станцыі ўжо пасля пачатку савецка-нямецкай вайны. С. Рыжка сцвярджаў, што "немцы сталіся для нас выратавальнікамі ад вывазу ў Сібір"[41].

Немцы на самой справе часам станавіліся "выратавальнікамі" для людзей, у тым ліку святароў, што знаходзіліся 22 чэрвеня 1941 г. у турмах. Так было ў выпадку будучага кардынала, арцыбіскупа, мітрапаліта Мінска-Магілёўскага і апостальскага адміністратара Пінскай дыяцэзіі Казіміра Свёнтка. Вікары кс. К. Свёнтак быў арыштаваны НКУС і чакаў у турме выканання смяротнага прысуду, але апынуўся на волі ў выніку адступлення Чырвонай Арміі.

Жорсткія метады ідэалагічнай і сацыяльнай саветызацыі, калектывізацыі і атэізацыі нарадзілі яшчэ напярэдадні вайны ў некаторых колах надзею на пазітыўныя перамены з прыходам немцаў. Гэта пацвярджаюць і данясенні супрацоўнікаў НКУС Беластоцкай вобласці. У адным з іх ад 31 кастрычніка 1940 г. гаворыцца, што некаторыя праваслаўныя святары распаўсюджваюць "правакацыйныя пагалоскі пра хуткае падзенне савецкай улады, арыентуючыся на Германію"[42].

Успрынццe акупацыі насельніцтвам Заходняй Беларусі ў адной з касцельных інфармацыйных запісак у Віленскую курыю характарызавалася наступным чынам: “Адносіны польскага насельніцтва да немцаў у гэты перыяд[43] наогул карэктныя, што належыць тлумачыць псіхалагічным расслабленнем, якое часова ўнесла нямецкая армія. [...] Хаця на немца глядзелі як на ворага, то, аднак, успрымалі яго як рэалізатара і прыладу Провіду, які вызваліў краіну ад бальшавіцкага ярма і на пэўны час дазволіў дыхнуць свежым паветрам”[44]. Развіваючы тэму ўзаемаадносінаў паміж насельніцтвам і нямецкай акупацыйнай адміністрацыяй, аўтар пісаў, што немцы падзялялі жыхароў Беларусі на “ўсходніх” і “заходніх” і лічылі, што апошнія больш падыходзілі да супрацоўніцтва. Адпаведна ў органах самакіравання спачатку дамінавалі “заходнікі”, у асноўным палякі: “Кадры ўтворанай адміністрацыі пачынаюць паволі запаўняцца як мясцовымі элементамі, якія ацалелі падчас бальшавіцкага тэрору, так і рэпатрыянтамі, што вяртаюцца”[45]. Ён таксама падкрэсліў, што ў вёсках спачатку не назіралася негатыўнага стаўлення да акупантаў, а памешчыкі, якія пачалі вяртацца ў свае маёнткі, хаця і не сталі зноў іх уласнікамі, мелі ўсё ж магчымасць кіраваць гаспадаркамі і не трацілі надзеі на поўны прававы зварот маёмасці. Аднак гэты перыяд аказаўся кароткім. Фактычна, ён супаў з акупацыяй усёй Беларусі і стабілізацыяй фронту ў гэтым рэгіёне[46].

Па меры развіцця падзей вернікі і духавенства пастунова пазбаўляліся ілюзій адносна рэлігійнай палітыкі нацыстаў. У *Касцельнай справаздачы за ліпень-жнівень 1941 г.* інфарматар ужо адзначаў надзвычай жорсткае стаўленне нямецкіх акупантаў да розных хрысціянскіх інстытутаў: “Тая нязмерная нянавісць гітлераўскага рэжыму да хрысціянства, пра якую гаварыў у сваіх славутых пропаведзях Мюнстэрскі біскуп фон Гален[47], праяўляецца ў Польшчы ў большай ці меншай ступені, але пастаянна. Касцёл і касцельныя органы заўсёды знаходзяцца пад пільным наглядам, які час ад часу пераўтвараецца ў акты насілля ў адносінах да асобаў і інстытутаў”[48]. Гэтая ацэнка датычыла галоўным чынам тэрыторыі Генеральнага губернатарства і Рэйха.

З акупаваных Беларусі і Літвы ў гэты перыяд усё яшчэ паступалі звесткі больш-менш стрыманыя. У данясенні польскай выведкі да Дэлегатуры ўрада (*Касцельныя справы. Кастрычнік і першая палова лістапада 1941 г.*) між іншым адзначалася: “Пагалоска пра арышт ксяндза арцыбіскупа Ялбжыкоўскага не спраўдзілася. Масавага пераследу Касцёла яшчэ няма, хаця святары прыцягваюцца да адказнасці за гэтак званыя “акты сабатажу”. Ксяндзу біскупу Няміры дазволілі вярнуцца ў Пінск. Але, калі ён прыехаў дзеля вырашэння пэўных важных справаў у Варшаву, гестапа выклікала яго на Алею Шуха і забараніла выязджаць са сталіцы”[49].

Сапраўды, у пазначаны перыяд спланаванага пераследу духавенства ў Віленскай і Пінскай дыяцэзіях яшчэ не назіралася, а арцыбіскуп Рамуальд Ялбжыкоўскі быў інтэрнаваны пазней (23 сакавіка 1942 г.). А вось забарона пінскаму біскупу Карлу Няміры вярнуцца ў Беларусь працягнулася да канца вайны. Увесь гэты час ён жыў у Варшаве побач з гета і, між іншым, удзельнічаў у дапамозе габрэям[50].

З першых дзён акупацыі беларускай зямлі тэрор у жорсткай і мэтанакіраванай форме праявіўся толькі супраць габрэяў і акрэсленых катэгорый насельніцтва, і гэта знаходзіць адлюстраванне ў запісах святароў. У першую чаргу праследаваліся асобы, якія былі вядомыя як савецкія функцыянеры ці камуністы або прыхільнікі савецкай улады. Адзін з духоўных, што працаваў падчас нямецкай акупацыі ў паўночна-заходняй частцы сённяшняй Гродзенскай вобл., інфармаваў: “У мясцовасці, дзе я цяпер знаходжуся, людзі кажуць, што немцы расстралялі некалькі асобаў, якія закладалі камуністычныя камітэты, абрабавалі касцёл, напалі на тагачаснага пробашча, раскідалі па камянях на могілках Найсвяцейшы Сакрамэнт, знішчылі літургічнае адзенне, забілі святара з вёскі Трычоўка”. [...] У Солах Ашмянскага павету немцы забілі мясцовага ўрача Браніслава Лісоўскага, беларуса [...]”[51]. А вось як апісала першы акупацыйны год у Слоніме непакалянка с. Рэгіна[52]: “Пачалася сапраўдная пакута. Людзей забівалі або саджалі ў турму, не давалі есці, і яны паміралі ад голаду. Людзі ў той час патрабавалі сардэчнасці і добрага слова, і гэта ўсё давала ім с. Марта (настаяцельніца кляштара, блаславёная с. Марта ад Езуса Казімера Валоўская (1879–1942)[53]”.

Асаблівую цікавасць уяўляе агульная ацэнка становішча ў пачатку вайны ў цэнтральнай частцы Беларусі. Аналізуючы настрой грамадства ў Менску, адзін з каталіцкіх назіральнікаў у сваім данясенні ў Віленскую курыю акрэсліў яго як “антыбальшавіцкі і пранямецкі” і ўдакладніў, што “асабліва моцна гэта праяўлялася ў людзей, пакрыўджаных савецкім урадам, і ў сялян, якія спадзяваліся ліквідацыі калгасаў”. У той перыяд “шмат антыкамуністычнай моладзі ўступіла ў міліцыю, якая потым пераўтварылася ў беларускую паліцыю, шмат інтэлігенцыі пайшло на службу ў адміністрацыю, рабочыя сталі каля станкоў, а сяляне чакалі падзелу зямлі”.

Але такое становішча, сцвярджаў аўтар, назіралася толькі на самым пачатку акупацыі, калі людзей асляпіла ўяўная свабода. Вельмі хутка пранямецкія сімпатыі рассеяліся. Адной з прычынаў стала жорсткае абыходжанне з ваеннапалоннымі: “Грамадзяне Савецкай Беларусі не спрыялі савецкай дзяржаве, але Чырвоную Армію любілі. Мабілізацыя была паўсюднай, таму амаль кожная сям’я мела ў Чырвонай Арміі каго-небудзь з блізкіх, і менавіта гэта сціснула злучае

грамадзянскае насельніцтва з савецкім войскам. У першыя тыдні вайны чырвонаармейцы здаваліся і дэзерціравалі масамі і людзі спадзяваліся, што, калі ўся армія трапіць у палон, немцы палонных выпусцяць і надзеляць зямлёй. Але тут наступіла першае расчараванне. Немцы не толькі не звольнілі палонных, але катавалі іх і расстрэльвалі на вачах сем'яў, якія ў пошуках сваіх блізкіх выбягалі да канваіраваных калонаў. Такое варварскае абыходжанне з палоннымі змусіла бальшавіцкіх салдат да барацьбы, утрымала Чырвоную Армію ад раскладу, а з насельніцтва акупаваных тэрыторый зрабіла заклятых ворагаў немцаў"[54].

Зразумела, што найбольш грунтоўна духавенствам апісвалася рэлігійная палітыка і ўмовы дзейнасці Касцёла. Ужо з першых дзён нямецкай акупацыі віленскі мітрапаліт арцыбіскуп Рамуальд Ялбжыкоўскі пачаў накіроўваць святароў на працу ва Усходнюю Беларусь, дзе каталікі былі пазбаўлены душпастырскай апекі яшчэ да вайны. Некаторыя святары па просьбе вернікаў выязджалі на гэтую тэрыторыю яшчэ раней з г. зв. "місіямі", г.зн. з часовай паслугай. Паводле пісьма ў курыю глыбоцкага дэкана кс. Антонія Зянкевіча[55], "на рускія землі выязджалі ксяндзы Сладзінскі, Вячорак, Халкоўскі, Маслоўскі, Матусевіч. [...] Добраахвотна выказалі жаданне ехаць ксяндзы Сякерка, Грабоўскі, Літвіньскі, Макшэцкі, Гельмер"[56]. У справаздачы арцыбіскупу за 1941 г. кс. А. Зянкевіч пісаў: "Пакінутыя пасады з дазволу ўлады занялі кс. Ю. Завістоўскі, які прыбыў у Міёры ў канцы ліпеня, кс. Б. Грамз, які да Ідалты прыехаў у гэты ж час, кс. П. Блажэевіч, што прыняў Германовічы ў канцы жніўня, кс. Л. Лаўцэвіч, што прыняў Лявонпаль у першай палове верасня і кс. С. Пыртак, прысланы вікарыем у Іказнь у верасні. [...] У сярэдзіне кастрычніка асеў у Ёдах барадзеніцкі вікары а. С. Квяткоўскі"[57].

Кс. Баляслаў Грамз[58], які атрымаў намінацыю ў парафію Беззаганнага зачацця НМП у в. Ідалта (дэк. Міёры), у сувязі з недахопам святароў, вымушаны быў ездзіць з паслугай па шматлікіх навакольных мясцовасцях. Яго "Дзённік" можна разглядаць як своеасаблівую хроніку таго перыяду.

"06.08.1941 г. Быў на адпусце ў Прыдруйску. Люд моліцца па-польску, а калі выходзіць з касцёла, гаворыць, аднак, па-беларуску. Край вельмі знішчаны і бальшавізаваны. [...] У Прыдруйску бальшавікі наставілі гармату на дзверы касцёла, зрабіўшы вялікую дзірку ў дзвярах касцёла і агароджы могілак. Настолькі вялікую, што карова пройдзе. Ручнымі гранатамі панішчылі муры і сярэдзіну святыні. Харугвы парваныя, галоўны алтар прастрэлены. У дзверцы табернакуля выламаны замок, абразы пасечаны аскепкамі, шафы і камоды паламаныя, плябанія зусім сапсавана [...].

12.08.1941 г. Кс. Гайлевіч паехаў з паслугай у Росіцу. Касцёл знішчаны: вежы разабраныя, вокны забітыя дошкамі. На месцы алтара – экран, крыжы знятыя,

парафіяне прынеслі схаваныя абразы. Людзі цалуюць нам рукі, плачуць. […] На суме сабралася каля 20–25 тысяч чалавек. Прынеслі старыя малітоўнікі і ружанцы з ніткі са завязанымі вузельчыкамі. Ксёндз гаварыў па-польску і па-беларуску. Спявалі па-беларуску. Плач, адзіны стогн. Ахрысціў 156 дзяцей ад грудных да дзесяцігадовых. Да Першай Камуніі прыйшлі дваццацігадовыя дзяўчыны. Частку з іх хрысцілі праваслаўныя, частку вазілі ў Віцебск”[59].

У нататках ад 12 верасня 1941 г. кс. Б. Грамз пісаў, што ездзіў у Краслаўль, дзе спаткаўся з Апостальскім візітатарам для каталікоў у Савецкай Беларусі біскупам Баляславам Слоскансам, і той яму сказаў: “Дазваляю і нават прашу, каб святары, што застаюцца ў адзінстве з Апостальскай Сталіцай, ехалі ў Савецкую Расію і там працавалі. […] Біскуп звярнуўся да нямецкіх уладаў, каб яму і падначаленаму яму духавенству афіцыйна дазволілі ехаць у Беларусь”[60].

“09.10.1941 г. Сар’я. Капліца ў былым маёнтку Лапацінскіх. Кс. Ляшчэвіч[61] учора вярнуў яе дзеля культу. Спавядае з раніцы, капліца поўная. Св. Імшу адправіў па-руску, а я – па-польску. Людзі плачуць. Разам мы ахрысцілі 40 дзяцей, далі некалькі шлюбаў. Хрысцілі таксама праваслаўных”[62].

“10.10.1941 г. Росіца. У Сар’і і Росіцы мы раздалі 400 камунікантаў. Падчас споведзі здзіўляе нас нязвыклая чысціня душы моладзі і ўвогуле ўсіх спавядаючыхся”.

Кс. Б. Грамз адзначаў, што ў Сар’і і Росіцы ў свой час “бальшавікі арыштавалі двух святароў Капусту і Вайцяховіча”, таму веруючыя вымушаны былі ездзіць па сакраманты аж у Ленінград “да святара-француза”[63].

“4.11.1941 г. Росіца. Народ, калі казаць пра свядомасць, ніякі. Часта звяртаюцца праваслаўныя, каб “перапісацца” на каталікоў і мець магчымасць спавядацца. Дзеці не ведаюць нават пацераў, таму для іх канфесійная ці абрадавая розніца нічога не значаць. Знаходзяцца пад уплывам бязбожных настаўнікаў”[64].

Пра вялікую і шчырую радасць каталікоў Усходняй Беларусі ад адраджэння рэлігійнага жыцця пісаў таксама пробашч з парафіі Олькавічы кс. Аляксандр Любецкі[65], які падчас акупацыі часта выязджаў у місійныя падарожжы на тэрыторыю даваеннай БССР. У лісце да віленскага арцыбіскупа Р. Ялбжыкоўскага ён дзяліўся ўражаннямі ад паездкі 22–24 верасня 1941 г. на Міншчыну: “Тры дні мы з кс. Сухарэвічам працавалі ў Хатаевічах. Найперш асвяцілі касцёл, які за выключэннем алтара і аргана, знаходзіцца ў поўным парадку. […] У Хатаевічах ахрысцілі 300 дзяцей, па меры магчымасці спавядалі, а людзей з усяго наваколля было вельмі шмат”.

28 верасня ён разам з кс. Генрыхам Хлябовічам[66] наведаў парафію ў вёсцы Корань каля Хатаевіч і быў уражаны энтузіязмам парафіянаў: “У адзін момант

уся вёска прыбегла на спатканне. Якое ж шчасце было ў вачах гэтых людзей, калі святар апынуўся перад іх касцёлам! Яны 24 гады не мелі святара, а ў касцёле быў таварны склад”[67].

Кс. Г. Хлябовіч пісаў да арцыбіскупа ў кастрычніку 1941 г.: “У нядзелю і святы працую да апошняй фізічнай магчымасці. У кожнай з трох парафій адпраўляю св. Імшу ў нядзелю і святы. У некаторых прыходзіцца пачынаць а пятай гадзіне вечара, але людзі цярпліва чакаюць. І не можа быць інакш, бо яны хочуць мець св. Імшу і ксяндза. Гэтага нават дамагаюцца”[68]. Падобнымі ж уражаннямі дзяліўся кс. Н. Маслоўскі з Бабр оўшчыны ў лісце да віленскага мітрапаліта: “22 ліпеня 1941 г. быў у Селішчы, 27 ліпеня ў Лепелі (на Віцебшчыне), а 30 ліпеня зноў планую наведаць Селішча. На св. Імшы і падчас св. хрышчэння людзі рыдаюць. Не толькі каталікі, але і праваслаўныя просяць нас хрысціць дзяцей”[69].

Прыватныя ўражанні вышэйузгаданых святароў цалкам супадаюць з афіцыйнай характарыстыкай душпастырскай працы на тэрыторыі былой БССР. Ва ўзгаданай вышэй справаздачы за першыя два месяцы нямецкай акупацыі ананімны аўтар пісаў: “Калі ў ліпені 1941 г. немцы дазволілі адчыніць касцёлы і пачалі прыязджаць з Польшчы святары, тутэйшых каталікоў агарнула радасць, людзі плакалі ў касцёлах, плакалі на вуліцах. Хрысцілі падлеткаў, дарослая моладзь рыхтавалася да Першай споведзі, савецкія пары заключалі каталіцкія шлюбы”[70].

Аднак адносная свабода дзеяння Касцёла на тэрыторыі Савецкай Беларусі існавала нядоўга: “Восенню 1941 г. немцы арыштавалі ўсіх святароў, што прыбылі з Польшчы[71], і забаранілі адпраўленне набажэнстваў на польскай мове. Усё гэта астудзіла рэлігійны энтузіязм каталікоў”[72]. Пра пачатак пераследу паведамляў арцыбіскупу Р. Ялбжыкоўскаму ў лісце ад 24–25 верасня 1941 г. кс. Чэслаў Матусевіч з парафіі Празарокі, што знаходзілася ў камісарыяце “Глыбокае”: “З пачаткам вайны – новыя арышты, кожны заняты пошукам новых хованак. Ксёндз з Язна а. Пшэмыслаў Ягельніцкі з усім сваім акружэннем арыштаваны”[73].

Перамена рэлігійнай палітыкі на тэрыторыі акупаванай Беларусі галоўным чынам была звязаная з дырэктывай Міністра ўсходніх тэрыторый А. Розэнберга[74] ад 2 ліпеня 1941 г., якая прадугледжвала абмежаванне ўплываў каталіцызму ў РК “Усход”. Як бачым, рэалізацыя дырэктывы і абвастрэнне адносінаў да Касцёла наступілі не адразу, а пасля пэўнай стабілізацыі ўлады і аналізу становішча на акупаваных тэрыторыях. Ужо ў цыркуляры Галоўнага ўпраўлення імперскай бяспекі ад 31 кастрычніка 1941 г. адчуваўся непакой у сувязі з уздымам рэлігійных настрояў: “Сярод часткі насельніцтва былога

Савецкага Саюза, вызваленай з бальшавіцкай няволі, адзначаецца моцнае імкненне да вяртання пад уладу Касцёла або Касцёлаў, што асабліва заўважаецца ў старэйшага пакалення [...], я бачу вялікую палітычную небяспеку, а таксама небяспеку для светапоглядаў у сувязі з тым, што цяпер ва ўсходнія вобласці неабдумана дапускаюць святароў усіх канфесій”[75]. Далей дырэктыва тлумачыла патрэбу стварэння такіх Касцёлаў на Усходзе, якія б былі вольныя ад “габрэйскіх дагматаў”.

Перамены з боку акупацыйных уладаў насцярожылі і дэзарыентавалі духавенства. Гэта адчувальна ў дзённікавых запісах кс. Баляслава Грамза:

“9.11.1941 г. На з’ездзе настаўнікаў у павеце паведамілі, што крыжы могуць вісець – каталіцкія, праваслаўныя, іншых абрадаў, але выкладання рэлігіі ў школах не будзе. Навучанне толькі прыватнае, за правядзенне заняткаў з дзецьмі святарам пагражае пакаранне – расстрэл”[76].

“Кс. Завістоўскаму староста забараніў выкладаць рэлігію ў школе. Гебітскамісар загадаў яму даносіць аб кожным кроку святароў”[77].

“23.11.1941 г. Староста Ігнат Гайдэль уручыў мне пісьмовае распараджэнне.

Волостное правление в Друе № 203.

Друя, 21.11.1941 г.

Настоятелю костела в Идолте.

Согласно распоряжению Поставского Уездного Управления от 19.11.1941 г. Волостное правление доводит до Вашего сведения, что религиозные процессии и шествия, а также съезды и собрания, кроме обычных богослужений, строго воспрещаются. Вновь назначенные духовные лица должны утверждаться Окружным Комиссаром в г. Глубокое.

Волостной старшина /-/ Пуговка.

Секретарь /-/ Альхимович”[78].

Як вынікае з вышэй прыведзенага дакумента, непасрэдным выканаўцам загадаў акупацыйных уладаў былі створаныя немцамі органы самакіравання, якія ў гэты час пачалі беларусізавацца. Такім чынам, зважаючы на пераважна “польскі” характар каталіцызму на ўзгаданай тэрыторыі, зварот у рэлігійнай палітыцы выявіўся яскрава і ў нацыянальнай сферы, а менавіта ў нагнятанні польска-беларускага супрацьстаяння. Можна меркаваць, што выкарыстаная ў дадзеным выпадку нацыстамі палітыка “падзяляй і пануй” *(divide et impera)* сталася дадатковым элементам умацавання ўлады на акупаванай тэрыторыі, бо давала магчымасць пазбавіць насельніцтва духоўна-ідэалагічнага адзінства.

Як вядома, ініцыятарам беларусізацыі жыцця на падлеглай яму тэрыторыі быў генеральны камісар ГА “Беларусь” Вільгельм Кубэ, які не бачыў пагрозы

для акупацыйнага рэжыму ў павышэнні нацыянальнай свядомасці беларусаў. Наадварот, ён выступаў за стымуляванне гэтага працэсу з мэтай стварэння супрацьвагі для ўплываў савецкіх і польскіх. У адной з больш позніх аналітычных справаздачаў (*Інфармацыйная запіска ў Віленскую курыю*) невядомы аўтар інфармаваў, што "ў мясцовай беларускай прэсе ў Мінску і Баранавічах пачынае прасочвацца варожая палякам прапаганда, якой патрануе сам ген. камісар Кубэ. Ён адназначна ўказвае ў сваім артыкуле ў *Беларускай газеце* (Менск), што ва ўнутранай палітыцы побач з партызанамі і габрэямі найбольшым ворагам Беларусі з'яўляюцца палякі, якія дагэтуль не пазбавіліся мараў пра былую ўладу"[79]. Але пачатковы перыяд "беларусізацыі" адміністрацыйнага апарату і адукацыі (восень 1941 г. – пачатак 1942 г.) той жа аўтар характарызаваў як "адносна спакойны", а ўзаемаадносіны паміж польскай і беларускай нацыянальнымі групамі як "увогуле ніштаватыя".

Нельга не прызнаць, што ў той час існаваў падатны гістарычны грунт для паспяховай рэалізацыі абранай немцамі тактыкі ў нацыянальным пытанні. Для Заходняй Беларусі гэта палітычныя наступствы Рыжскага дагавору, паланізацыйная палітыка даваеннага ўрада Польшчы на ўсходніх землях, а затым далучэнне гэтых зямель да СССР і злучаная з гэтым радыкальная саветызацыя ў суправаджэнні жорсткага тэрору. Ва Усходняй Беларусі быў пашыраны вобраз "паляка-пана", які неадназначна ўспрымаўся каталікамі і праваслаўнымі, што было, з аднаго боку, прыхільнасцю да гістарычнага стэрэатыпу, паглыбленага падзеямі савецка-польскай вайны, а з другога боку – вынікам даваеннай савецкай прапаганды. Апрача таго, існавала непрыхільнасць пэўнай часткі праваслаўнага духавенства да каталіцкага, абумоўленая як гістарычнымі прычынамі, так і пагрозай паланізацыі і верагодных канверсій. І тое і другое было магчыма ва ўмовах малой колькасці праваслаўных святароў, вынішчаных у БССР.

Дакументацыя пацвярджае, што каталіцкі Касцёл вельмі ўважліва сачыў за пераменамі ў акупацыйнай палітыцы. Паводле згаданай *Інфармацыйнай запіскі...*, "прыкладна ў верасні ці ў першых днях кастрычніка[80] наступае перыяд афіцыйнай беларусізацыі краіны пад нямецкім заступніцтвам. Не ўсюды, аднак, адначасова і не ўсюды ў аднолькавай ступені. [...] Увесь афіцыйны беларускі рух, засяроджаны ў камітэтах Беларускай Народнай Самапомачы, пачынае рэкрутавацца з былых беларускіх дзеячаў, пераважна польскіх грамадзян, а таксама з цэлай плеяды асобаў рускай нацыянальнасці і праваслаўнага духавенства, якія раптам пачынаюць імкнуцца да беларускага асяроддзя і шырыць там свае ўплывы"[81]. У правінцыі перамены ў органах самакіравання пачыналіся з "прызначэння на кіруючыя пасады беларусаў, прысланых з Вільні, Дына-

бурга і эміграцыі, якія ў сваю чаргу цягнуць за сабою сваіх людзей – беларусаў або рускіх – і пачынаюць запаўняць імі пасады, на якіх дагэтуль былі палякі"[82].

Аўтар іншай аналітычнай запіскі *Беларусь пасля двух гадоў савецкай і двух месяцаў нямецкай акупацыі* сцвярджаў, што створаны немцамі Генеральны Камісарыят з дапамогай "жменькі здраднікаў", якая кіруе адміністрацыяй, адукацыяй і культурным жыццём, праводзіць палітыку "ў першую чаргу антыпольскую, а ў другую – антысавецкую". Ён даў з'едліва-негатыўную характарыстыку працаўнікоў Камісарыяту, сярод якіх ёсць "беларусы польскія (некалькі ідэалістаў, а рэшта – кар'ерысты), пражскія, берлінскія і савецкія". Паводле аўтара, "група польскіх беларусаў-ідэалістаў змагаецца з русіфікацыяй і марыць аб уніі паміж Беларуссю і Польшчай, або ўвогуле аб уваходзе Беларусі ў склад Польшчы. Кар'ерысты думаюць толькі пра сябе. Калі казаць пра пражскіх, берлінскіх ці некалькіх камунізаваных польскіх беларусах, то яны люта ненавідзяць усё польскае. Савецкія беларусы, што працуюць у Камісарыяце і займаюць там ніжэйшыя пасады, наогул трымаюцца пасіўна. Сярод гэтай катэгорыі ёсць вельмі шмат палякаў. Асобныя групы і асобныя людзі на кіруючых пасадах змагаюцца паміж сабою, а асабістая зайздрасць штурхае іх на даносы". Пры гэтым, як адзначаў аўтар, "падуладны люд ставіцца да беларускай справы цалкам абыякава, беларускіх лідэраў не ведае або ім не давярае, і гэткае становішча з месяца на месяц умацоўваецца. Тутэйшыя людзі не хочуць нічога ахвяраваць, нягледзячы на пастаянныя заклікі правадыроў пра патрэбу ахвяравання для немцаў сваёй крыві, маёмасці і працы. Гэтыя заклікі дзейнічаюць як сапраўдная антыбеларуская прапаганда. Спробы стварэння добраахвотнай Беларускай Самааховы скончыліся нічым"[83].

У той жа час аўтар цытаванай вышэй *Інфармацыйнай запіскі...* з ГА "Беларусь" з непакоем адзначаў, што ўплывы Беларускага камітэту ў Менску пачынаюць узрастаць. Ён прывёў факты арыштаў памешчыкаў, якія або "не вельмі тактоўна павялі сябе з сялянамі пры звароце маёмасці, асабліва быдла, або былі несправядліва абвінавачаны сялянамі", і таму ўжо восенню 1941 г. "адзначаныя выпадкі, калі ў выніку ўмяшання беларускіх элементаў арыштавана, а нават павешана некалькі тутэйшых памешчыкаў"[84].

Што датычыць ксяндзоў, то тыя з іх, што не падпарадкаваліся загадам нямецкай адміністрацыі, былі або выдаленыя з ГА "Беларусь" пад прымусам, або арыштаваныя і потым расстраляныя. Кс. Юзаф Гарадэньскі[85] з Кобрына ўспамінаў: "Калі фронт перасунуўся аж пад Маскву, немцы пачалі рэпрэсіраваць габрэяў і святароў"[86].

Сярод арыштаваных у той час былі кс. Уладзіслаў Мацьковяк і кс. Станіслаў Пыртак. Вось як апісвае гісторыю іх арышту міёрскі дэкан кс. Юзаф Інге-

левіч[87]: “3 снежня падчас прыезду ў Браслаў быў арыштаваны кс. Ул. Мацьковяк, пробашч з Іказні. Назаўтра ў ягоным памяшканні зрабілі ператрус і ў той жа дзень па дарозе ў Браслаў арыштавалі ягонага вікарыя, які накіроўваўся бараніць свайго пробашча. Яны па сённяшні дзень сядзяць у турме, і супраць іх вядзецца следства. Нікога да іх не дапускаюць, і ўсе мае захады не прынеслі выніку. Абвінавачваюць іх у нядобразычлівасці да ўладаў і ўтрыманні патаемнай школы. Зрабіў выснову, што гэта помста мясцовых іншаверцаў”[88].

Згадваючы “іншаверцаў”, кс. Ю. Інгелевіч меў на ўвазе праваслаўных, якіх была большасць у Іказні. Няпростую рэлігійную сітуацыю мястэчка характарызаваў таксама кс. Вітаўт Пяткун[89]: “У самой Іказні вялікі прыгожы касцёл над возерам сярод маляўнічых пагоркаў. Другі касцёл драўляны ў Перабродздзі сярод лясоў і азёр, аддеглы ад Іказні на 8 км. Шматлікія праваслаўныя. У іх традыцыйная непрыхільнасць да Касцёла і Польшчы”[90].

Але, як можна судзіць па інфармацыйных запісках каталіцкага духавенства, “непрыхільнасць” у той час была ўзаемнай. Ва ўзгаданай раней справаздачы *Беларусь пасля двух гадоў савецкай…* давалася крытычная ацэнка становішча праваслаўнай Царквы: “У барацьбе з Богам, якую праводзілі бальшавікі на працягу больш чым 20 гадоў з выкарыстаннем найбольш вышуканых сродкаў, праваслаў’е пацярпела паражэнне, а каталіцызм захаваўся. [...] Па вёсках сярод старэйшага пакалення праваслаў’е яшчэ існуе, але маці без дапамогі папоў і дзяржавы не змаглі прышчапіць дзецям ні веры, ні рэлігійных пачуццяў. [...] У дадзены момант немцы праяўляюць клопат пра аўтакефальную праваслаўную Царкву, папоў ёсць шмат, старыя каталіцкія касцёлы перарабляюць на цэрквы, але набажэнствы сучасных праваслаўных выглядаюць павярхоўнымі, не адчуваецца прывязанасці да канфесіі і разумення сутнасці хрысціянства”[91].

Цалкам верагодна, што пры такім стане царкоўных справаў пры актыўнай працы каталіцкіх святароў павялічвалася магчымасць канверсій. Кс. Лявон Лаўцэвіч[92] у лісце ад 28 лютага 1942 г. да віленскага мітрапаліта Р. Ялбжыкоўскага сцвярджаў: “Асабліва бачна праца марыянаў у Росіцы, дзе на працягу апошніх 10 дзён перайшло з праваслаўя 37 асоб. Найбольш рухлівы і ўмеючы размаўляць на рускай і беларускай мовах з праваслаўнымі кс. Ляшчэвіч. Спецыяльна вядзе курс навучання, падчас якога пераканаўча паказвае, што каталіцкая вера з’яўляецца сапраўднай”[93]. У гэтым жа пасланні кс. Л. Лаўцэвіч паведаміў, што і сам “прыняў з праваслаўя пэўную колькасць асоб ва ўлонне каталіцкага Касцёла”. Такое становішча выклікала раздражненне ў шэрагах аўтакефальнага праваслаўнага духавенства, якому аказвалася яўная падтрымка нямецкімі акупацыйнымі ўладамі.

Адной з першых ахвяраў павароту ў нацыянальна-канфесійнай палітыцы стаўся згаданы вышэй кс. Генрых Хлябовіч, доктар філасофіі і тэалогіі, прафесар Віленскага ўніверсітэта імя Стэфана Баторыя, які прыехаў працаваць у парафіі Хатаевічы, Корань, Окалава на Міншчыне. Пра абставіны ягонай гібелі паведаміў у лісце да віленскага мітрапаліта кс. Аляксандр Любецкі з Олькавіч: "Раніцай 6 лістапада, калі кс. Хлябовіч быў яшчэ ў касцёле, у ягоную кватэру ўварвалася паліцыя. Гаспадыню выдалілі ў кухню, а ў пакоі правялі перагрус. У выніку знайшлі толькі польскія рэлігійныя кніжкі, катэхізіс, парафіяльныя кнігі, напісаныя па-польску, а можа, і буквар. Страшылі біццём пані Вілтоўскую і распытвалі, як ксёндз абвяшчае казанні і што ў іх гаворыць пра Польшчу. [...] У гэты час вярнуўся ксёндз. Гаспадыня кажа, што чула толькі словы: "Вы не маеце права знаходзіцца ў гэтым раёне, заўтра павінны быць у Плешчаніцах". [...] На наступны дзень (7 лістапада), калі кс. Хлябовіч быў яшчэ ў касцёле, прыехала машына. Ксяндзу дазволілі напіцца гарбаты і павезлі ў Плешчаніцы. [...] Раніцай у суботу (8 лістапада) перавезлі яго з Плешчаніц у Барысаў, дзе ёсць гебітскамісар. Акалічнасцей ніякіх з таго дня не ведаю. Ведаю толькі з пэўных крыніц, што ў нядзелю кс. Хлябовіч сядзеў у паліцыі, быў выразна нервовы, шмат курыў і не еў ніякай ежы, што стаяла на стале. У пэўны момант запытаўся каменданта паліцыі: "Калі вы скончыце маю справу?" На што камендант адказаў: "У пяць гадзін"[94]. Святар на самой справе быў расстраляны ў гэты дзень а пятай гадзіне ўвечары.

Пачатак праследавання каталіцкага духавенства нарадзіў у яго шэрагах непакой і разгубленасць. З Дзённіка кс. Баляслава Грамза:

"16.12.1941 г. Два тыдні таму былі арыштаваныя абодва святары з Іказні: пробашч Мацьковяк і вікары Пыртак. [...] Абвінавачваюць іх у падтрымцы сіл, непрыхільных немцам. Але гэта ўяўная прычына. [...] Відаць, і на мяне камуністы, перафарбаваныя ў беларускіх нацыяналістаў, рыхтуюць падобныя даносы немцам"[95].

Але найбольш істотныя перамены на горшае ў адносінах паміж Касцёлам і нямецкай акупацыйнай адміністрацыяй пачалі праяўляцца ў 1942 г. Ужо на пачатку года ў ГА "Беларусь" наступілі вострыя абмежаванні душпастырскай працы, пачаліся захады па выдаленню каталіцкіх святароў. Пра гэта 11 студзеня 1942 г. інфармаваў віленскага арцыбіскупа кс. Станіслаў Багаткевіч: "Я ў Дрыссе з 1 снежня 1941 г. меў шмат праблемаў, нават хацелі выкінуць мяне адтуль, але нягледзячы на гэта, я падышоў з іншага боку, і пасля многіх цяжкасцяў удалося мне атрымаць тое, што ад мяне дамагаліся. Тутэйшыя людзі вымалілі для мяне ўсе дакументы, патрэбныя дзеля побыту тут"[96].

Словы кс. С. Багаткевіча пацвярджае данясенне глыбоцкага дэкана кс. А. Зянкевіча, які 6 лютага 1942 г. пісаў мітрапаліту: "Ва ўсёй акрузе (паветы Глыбоцкі, Пастаўскі і Браслаўскі) на пачатку снежня клер атрымаў загад прасіць дазволу на правядзенне набажэнстваў"[97]. Праз два тыдні (22 лютага 1942 г.) дадаў: "Смутны лёс Парафіянава: кс. Вячорак пад хатнім арыштам, кс. Хаданёнак заўтра павінен ад'ехаць у Вільню. [...] З Дзісны і Мікалаева святары не могуць ужо выязджаць на тыя землі (маецца на ўвазе Савецкая Беларусь. – *Аўт.*), але святары Павелец і Стахандаль пакуль што іх абслугоўваюць"[98]. А кс. Б. Грамз у сваім Дзённіку коратка адзначыў: "16.03.1942 г. Кс. Мацьковяк, проб. Іказненьскі, ягоны вікары кс. Пыртак і кс. Багаткевіч з Дрысы былі расстраляныя 4 сакавіка ў Глыбокім"[99].

Ва ўзгаданай *"Інфармацыйнай запісцы..."* абвастрэнне рэпрэсій у адносінах да каталікоў звязваецца з актывізацыяй партызанаў, з'яўленне якіх, па словах аўтара, "электрызуе грамадства" і сігналізуе "аб перспектыве пераменаў на фронце"[100]. Паводле інфарматара, немцы пачалі акцыю "свядомай падтрымкі" беларускага руху з мэтай "адначасовай ліквідацыі або тэрарызавання ўсіх варожых ім элементаў". У сувязі з гэтым "працэс афіцыйнай беларусізацыі паглыбляецца, прымаючы яўнае і адзначна антыпольскае аблічча"[101].

Зразумела, што актыўная і ў многіх выпадках прымусовая беларусізацыя пры падтрымцы рэпрэсіўнага апарату нямецкай акупацыйнай улады ўспрымалася каталіцкім духавенствам, якое было ў абсалютнай перавазе польскім, як замах на ягоныя фундаментальныя правы і рэальная пагроза. Сястра Аўрэлія Скіба з кляштара сс. Францішканак Ад пакуты ў Грыбаўшчыне (дэк. Нясвіж, Пінская дыяцэзія) пісала: "24 і 25 чэрвеня ў Нясвіжскім старостве адбыўся сход. Паклікалі ксяндзоў з усяго наваколля і запатрабавалі, каб набажэнствы і пропаведзі былі на беларускай мове. Ксяндзы не хацелі пагадзіцца, бо найперш павінныя былі ўзгадніць гэта з Біскупскай курыяй, але ад іх патрабавалі тэрміновага адказу. Усе былі ўпэўнены, што гэта стане прычынай іх масавага арышту"[102].

Ва ўзгаданым раней лісце да арцыбіскупа Р. Ялбжыкоўскага кс. А. Любецкі выказаў уласнае меркаванне адносна гібелі кс. Г. Хлябовіча: "Наколькі ведаю Міншчыну за кардонам (Савецкая Беларусь – *аўт.*), то нідзе хіба каталіцызм так не праследуецца, як у Плешчаніцкім раёне. Каталікам забараняюць святкаваць паводле новага стылю, змушаюць святкаваць разам з праваслаўнымі. Пры вырашэнні справаў начальнік раёна бярэ пад увагу веравызнанне. Калі ты каталік, то нічога не вырашыш. За скаргі немцам – пакаранне. Каталіцкае насельніцтва тэрарызуюць і страшаць, яно баіцца, што сустрэне яго лёс габрэяў, якіх тут ужо няма. Апошнім часам, нягледзячы на моцныя маразы,

каталікі прывозяць хрысціць немаўлят, бо ім гавораць: "Выкінулі мы адсюль ксяндзоў, хутка перавешаем усіх у Заходняй" (маецца на ўвазе ў Заходняй Беларусі. – *Аўт.*)[103]. Паводле ксяндза, галоўнае зло паходзіць ад начальніка раёна Дылеўскага, які ідзе "рука аб руку" з мясцовым праваслаўным святаром. Напярэдадні арышту начальнік раёна прыехаў да кс. Г. Хлябовіча разам з камендантам паліцыі і войтам і запатрабаваў "1. Увядзення беларускай мовы ў набажэнствы ў касцёле; 2. Зняцця польскага надпісу на памятным крыжы "Божая любоў навекі". Святар не згадзіўся і адказаў так: "Надпісу не зніму, бо не я пісаў. Няхай гэта зробяць людзі, якія напісалі, а адносна набажэнстваў, то вы для мяне не з'яўляецеся ўладай і загадваць мне не можаце. Я маю сваю касцельную ўладу і яе буду слухаць. Лепш пільнуйце сваю паліцыю, якая здзекуецца над людам і займаецца рабункамі"[104]. Хутка пасля гэтага візіту святар быў арыштаваны.

Вядома, што рэакцыя каталікоў-беларусаў на палітыку беларусізацыі, няхай і пад нямецкім заступніцтвам, была прама супрацьлеглая. Адзін з тагачасных беларускіх дзеячаў з г. Глыбокае пісаў у лісце ад 28 ліпеня 1943 г. да кс. Адама Станкевіча ў Вільню: "Вельмі і вельмі прашу Вас дастаць ад Я.Э. Арцыбіскупа пісьмо аб рэгуляцыі справы мовы ў касцёле для кс. Зянкевіча. У нас адпраўляецца Імша для беларусаў ужо цэлы год, кожную нядзелю. Народу спачатку прыходзіла вельмі мала, але што раз прыбывала і цяпер бывае да 200 асобаў. Але кс. Зянкевіч гэтым занадта ўскладніў свае адносіны з падуладным яму, як дэкану, польскім духавенствам. Дайшло да таго, што некаторыя ксяндзы ўжо не падаюць яму рукі, кажучы, што калі ён не шануе загадаў арцыбіскупа, дык яны не лічаць патрэбным шанаваць яго як дэкана"[105].

Гэтыя фрагменты адлюстроўваюць стан рэчаў у каталіцкім асяроддзі. Іерархічная структура і строгая кананічная дысцыпліна прадугледжвалі дакладнае падпарадкаванне лакальнаму біскупу. Выхад з няёмкай сітуацыі, калі загады цывільнай улады ішлі ў разрэз з традыцыяй, уласнымі перакананнямі, а часам і жаданнямі вернікаў, святары, як правіла, шукалі ў дэкрэтах курыі.

У лісце ад 21 ліпеня 1942 г. да генеральнага вікарыя Віленскай архідыяцэзіі арцыбіскупа Мечыслава Рэйніса кс. Павел Чаплоўскі[106], пробашч з Жодзішак, пісаў: "Пагаджаючыся з тым, што Жодзішкі знаходзяцца на тэрыторыі, якая ў дадзены момант называецца Беларуссю, што касцельная вёска або малое мястэчка сталася раптам павятовым горадам, у якім правячыя колы патрабуюць ужываць у касцёле дзяржаўную мову, прашу ў Вашай Эксцэленцыі дазволу на ўвядзенне беларускіх пропаведзяў дзеля тых, хто гэтага хоча. Ведаючы, аднак, тутэйшых жыхароў, пакорна прашу Вашу Эксцэленцыю ад імя 99% гэтых людзей, якія жадаюць маліцца і слухаць Божае слова па-даўнейшаму, г.зн. па-по-

льску, даць распараджэнне адносна таго, якая група павінна мець набажэнства раней"[107].

На пачатку ліста кс. П. Чаплоўскі апісаў канфлікт, які паўстаў у парафіі ў выніку прыезду кс. Вінцэнта Гадлеўскага[108] ў сувязі з адкрыццём "Дома беларускай культуры". Кс. В. Гадлеўскі, падтрыманы начальнікам раёна Брылеўскім, запатрабаваў увядзення ў набажэнствы беларускай мовы, сказаўшы, што ў гэтым пытанні будзе "няўмольны". Пробашч кс. П. Чаплоўскі, які не быў прыхільнікам беларусізацыі касцельнага жыцця, не хацеў згадзіцца без спецыяльнага распараджэння Віленскай курыі[109].

Дарэчы, карані "моўнага канфлікту" ў Жодзішках сягалі міжваенных часоў[110]. Кс. В. Гадлеўскі быў пробашчам гэтай парафіі ў 1924–1927 гг. і карыстаўся ў сваёй душпастырскай працы беларускай мовай. У гэты час ён набыў як праціўнікаў, так і шматлікіх прыхільнікаў. Па словах Вацлава Пануцэвіча, "у Жодзішскі касцёл хутка пачаў прыходзіць народ з іншых парафіяў, з вёсак і мястэчкаў, каб пачуць захапляючыя беларускія казанні. Жодзішкі сталіся слаўнымі на ўсю Заходнюю Беларусь"[111]. У той жа час *Dziennik Wileński* ў 1929 г. пісаў, што "шматлікія парафіяне, абураныя несправядлівым і крыўдным захаваннем пробашча вымушаныя былі хадзіць на набажэнствы ў суседнія парафіі"[112].

Прыведзеныя вышэй вытрымкі з карэспандэнцыі святароў пацвярджаюць, што і падчас акупацыі, прынамсі, некаторы час (1941–1942 гг.) існавала супрацьстаянне паміж святарамі прыхільнікамі ідэі "польскага" або "беларускага" характару каталіцызму на беларускіх землях. Канфрантацыя грунтавалася перш за ўсё на розніцы нацыянальных пазіцый, а менавіта на імкненні беларусаў да ўтварэння сваёй суверэннай дзяржавы і імкненні палякаў да захавання даваеннага *status quo*. Несумяшчальнасць і супярэчнасць гэтых імкненняў, а таксама даваенны досвед і абраная падчас вайны палітычная арыентацыя святароў станавіліся крыніцай нязгоды. Гэты фактычна палітычны канфлікт у асяроддзі духавенства нарадзіўся і выспяваў у даваенны перыяд у Заходняй Беларусі, але падчас вайны праявіўся галоўным чынам ва Усходняй Беларусі. Трэба, аднак, падкрэсліць, што выражаўся ён ва ўзаемнай асабістай непрыхільнасці святароў, у скаргах вышэйшаму духавенству і курыі, але не ў даносах нямецкай акупацыйнай уладзе і не быў выкарыстаны падчас вайны дзеля расколу каталіцкага Касцёла.

Польскае каталіцкае духавенства ў большасці сваёй кіравалася ў адносінах да акупантаў выразнай пазіцыяй адмовы ад супрацоўніцтва. Яна была акрэслена ў *Інструкцыі для духавенства*, што складалася з трынаццаці пунктаў. У ёй, між іншым, адзначалася, што "ўсе польскія святары ў сваіх дзеян-

нях павінны пільнаваць перш за ўсё інтарэс народу і Польскай Дзяржавы", прычым "памятаць пра словы Хрыста Пана: *vos estis lux mundi, vos estis sal terrae* (жыць свята) – высока трымаць штандар Касцёла і Айчыны – быць прыкладам для люду, станавіцца ягонымі духоўнымі правадырамі. У адносінах да ворага: *estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae* (словы Хрыста Пана), весці сябе годна, адважна, але і з развагай". Святары павінны "абуджаць і падтрымліваць дух ў народзе – надзею, веру, упэўненасць у адраджэнні Айчыны. Навучаць, папярэджваць, змагацца з нацыянальнымі недахопамі, асуджаць злачынства здрады, супрацоўніцтва з ворагам, пашырэнне паражэнчых настрояў, адмову ад уласнай нацыі. [...] Сваім аўтарытэтам і аўтарытэтам Касцёла падтрымліваць наш урад у Англіі – пераадольваць міжпартыйныя сваркі і не сыпаць соль на яшчэ не загоеныя раны"[113]. Гэты дакумент захаваўся, на жаль, без даты і месца ўтварэння, аднак, улічваючы іерархічны характар касцельнай улады і змест, можна меркаваць, што ён быў укладзены кіраўніцтвам каталіцкага Касцёла Польшчы ў пачатку вайны.

Што датычыць тых каталіцкіх духоўных, якія самавызначыліся як беларусы, то некаторыя з іх прынялі ўдзел у беларускім нацыянальным адраджэнні, займаючы пэўныя пасады ў беларускіх грамадскіх арганізацыях. Найбольш яскравым прыкладам можа служыць постаць кс. Вінцэнта Гадлеўскага, аднаго з заснавальнікаў і лідэраў Беларускай хрысціянскай дэмакратыі, які прыняў пасаду галоўнага школьнага інспектара пры Генеральным камісарыяце Беларусі, быў сябрам Беларускай Народнай Самапомачы, а адначасова разглядаўся падчас акупацыі ў якасці кандыдата на біскупа "Касцёла ў Беларусі".

Прыкладна ў другой палове 1942 г. пад загалоўкам *Выпіска* ў Віленскую курыю быў накіраваны дакумент, у якім быў прааналізаваны змест *Мемарыяла*, складзенага 1 ліпеня 1942 г. шэрагам беларускіх палітычных дзеячаў[114] у справе ўтварэння беларускай касцельнай адміністрацыі. Сярод іншых кандыдатаў на пасаду біскупа (кс. Віталь Хамёнак MIC, кс. Леў Гарошка, кс. Адам Станкевіч) фігуравала таксама прозвішча кс. Вінцэнта Гадлеўскага. У *Выпісцы* звярталася ўвага на пункт 4 *Мемарыялу*, які прадугледжваў звальненне з цывільнай працы ўсіх святароў-беларусаў, бо "гэта кідае на іх падазрэнне з боку праваслаўных беларусаў (гэты пункт датычыць між іншым кс. Гадлеўскага з Мінска, які ўсімі падазраецца ў працы ці ў супрацоўніцтве з гестапа)"[115].

Як можна меркаваць па зместу *Мемарыялу* і каментару ў *Выпісцы*, гаворка ішла пра асобную "касцельную адміністрацыю каталіцкага Касцёла" на тэрыторыі Беларусі, якая б складалася з іерархіі і святароў-беларусаў, а не пра нейкую беларускую "аўтакефалію" ўнутры Касцёла. Як вядома, "аўтакефалія" не сумяшчальна з самім паняццем "каталіцкі", г. зн. "паўсюдны", і азна-

чала б выхад з-пад юрысдыкцыі рымскага Пантыфіка. Дарэчы, пра гэта казаў і сам Вінцэнт Гадлеўскі, адзін з "падпісантаў" *Мемарыялу*: "Трэба ў Менску стварыць беларускую метраполію, залежную ад Рыму, але якая б стаяла на нацыянальным грунце"[116]. Фактычна прапанова аўтараў *Мемарыялу* датычыла рэформы, якая б адмежавала каталіцкі Касцёл на землях Заходняй і Цэнтральнай Беларусі ад касцельных структур у Польшчы, інтэгральнай часткай якіх ён быў у той час.

Дзейнасці кс. В. Гадлеўскага прысвечана шмат прац іншых аўтараў[117]. Але варта нагадаць, што лёс яго склаўся трагічна. Арыштаваны гітлераўцамі 24 снежня 1941 г., ён быў расстраляны. Магчыма, ён быў сярод тых, пра каго пісаў аўтар адной з касцельных справаздачаў пачатку 1943 г.: "Падчас святаў Божага Нараджэння разнеслася звестка пра арышт каля сотні чалавек з асяроддзя беларускіх дзеячаў у Мінску. [...] Усе яны, як вынікае з камюнікэ, былі пакараныя смерцю"[118].

Паступова стала відавочным, што ад рук нацыстаў гінула не толькі польскае (або "прапольскае") духавенства, але і тыя каталіцкія святары, якія яшчэ да вайны самаідэнтыфікаваліся як беларусы. Аўтар *Выпіскі* налічыў 45 такіх святароў, з якіх 25 працавалі непасрэдна на тэрыторыі сучаснай Беларусі.

Ён жа цытаваў беларускі *Мемарыял* адносна католікаў лацінскага абраду: "На сённяшні дзень стан нацыянальнай свядомасці беларусаў-католікаў вышэйшы ў Заходняй Беларусі, чым у БССР. Найбольш свядомых беларусаў у акругах "Глыбокае", "Вілейка", "Баранавічы", "Навагрудак", "Слонім", "Ліда". На тэрыторыі ГА "Літва" – раёны Ашмяны, Смаргонь і Браслаў. Прыхільнасць беларусаў-католікаў да сваёй веры вельмі вялікая. Ва ўмовах свабоды яе нават можна параўнаць з фанатызмам, але ў перыяд рэлігійнага праследавання гэтая прыхільнасць слабне"[119].

У сваіх успамінах каталіцкі святар усходняга абраду, архімандрыт і даследчык рэлігійнага жыцця на Беларусі кс. Леў Гарошка адзначаў: "Супрацькаталіцкае настаўленне назістоўскае ўлады з дня на дзень праяўлялася ў штораз больш вострай форме. Летам 1942 г. адбыліся масавыя арышты і расстрэл польскіх каталіцкіх святароў у Баранавіцкай і Слонімскай акругах, але гэтае злачынства прыкрывалі быццам палітычнымі матывамі, бо арыштавалі тых, хто адмовіўся карыстацца беларускаю моваю ў рэлігійным жыцці, але хутка пасля гэтага пачалі вынішчаць тых нешматлікіх беларускіх каталіцкіх святароў, якія яшчэ захаваліся да таго часу і не толькі карысталіся беларускаю мовою, але за яе шмат пацярпелі..."[120]

З пералічаных у *Мемарыяле* святароў-беларусаў загінулі пробашч пар. Няцеч кс. Аляксандр Аўгусціновіч (10 сакавіка 1943 г. расстраляны каля Ліды);

кс. Леапольд Аўліх і кс. Казімір Рыбалтоўскі, пробашч і вікары пар. Камень (24 ліпеня 1943 г. расстраляныя падчас карнай акцыі *Hermann*); дэкан Навагрудскага дэканату кс. канонік Міхал Далецкі (31 ліпеня 1942 г. расстраляны за дапамогу габрэям); кс. пралат Юзаф Байка і кс. Юзаф Барадын, пробашч і вікары пар. Налібокі (6 ці 7 жніўня 1943 г.) расстраляныя або спаленыя жыўцом падчас карнай акцыі *Hermann*); марыянін кс. Юры Кашыра (спалены жыўцом 18 лютага 1943 г. у в. Росіца падчас карнай акцыі *Hornung*); пробашч пар. Хотава, даваенны выкладчык пастаральнай тэалогіі і беларускай мовы ў Пінскай семінарыі кс. пралат Люцыян Хвецька[121] (памёр у 1944 г., збіты паліцыяй). Акрамя таго, езуіт кс. Антоні Неманцэвіч[122], экзарх Беларускага грэка-каталіцкага экзархату, арыштаваны ў ліпені-жніўні 1942 г., памёр у турэмным шпіталі на пачатку 1943 г.; доктар тэалогіі, душпастыр пар. Св. Сымона і Алены ў Менску, актыўны ўдзельнік беларускага хрысціянскага і асветніцкага руху кс. Станіслаў Глякоўскі (арыштаваны ў Менску 15 снежня 1941 г., расстраляны); вікары пар. Унебаўзяцця Найсвяцейшай Марыі Панны ў Пінску кс. Дзяніс Малец (расстраляны ў 1941 г. у Менску).

Гаворачы пра прычыны гібелі кс. Антона Неманцэвіча, кс. Леў Гарошка адзначыў намер акупацыйнай улады ліквідаваць Беларускі грэка-каталіцкі экзархат з дапамогай традыцыйнага праваслаўна-ўніяцкага супрацьстаяння: "Аднак расейскія дзеячы і нават некаторыя польскія адносіліся да а. Неманцэвіча вельмі варожа. Асабліва варожа было настроена да яго расейскае духавенства (міт. Панцялейман, архім. Марозаў) і кожны новы крок у дзейнасці экзарха яны суправаджалі даносамі ў нямецкае гестапа"[123]. Дакладных звестак пра абставіны смерці экзарха няма, хоць, паводле кс. Л. Гарошкі, "было зроблена ў гэтым кірунку нямала старанняў перад колішнім нямецкім урадам". На свой запыт мітрапаліт А. Шаптыцкі атрымаў адказ, што "а. Неманцэвіч памёр на плямісты тыф у пачатку 1943 г.", а пасрэднік паміж нямецкім епіскапатам і ўрадам біскуп Генрых Вінкен у 1944 г. атрымаў інфармацыю, што "а. Неманцэвіч памёр на тыф у канцы 1942 г."[124]

Наконт смерці кс. С. Глякоўскага[125] захаваўся наступны каментар ва ўспамінах сучаснікаў, якія падпісаліся псеўданімамі "П. Дрыгоніч" і "П. Дрыгвіч": "У 1941 г. неспадзявана грымнула сумная вестка, што кс. др. Глякоўскага і ягонага супрацоўніка Дыанізага Мальца гестапа арыштавала ў Менску 15 снежня гг. падчас спявання нацыстаўскага гімну, пратэстуючы за антыкаталіцкія вострыя акцэнты прамовы Галоўнага Камісара Беларусі Кубэ. Балючая трывога шчаміла нашы сэрцы. Ужо тады аж надта было ясным, што пад'юджаны Розенбергавы Нацызм насупроць усіх лагічных меркаванняў, пастанавіў зліквідаваць каталіцызм на Беларусі. Таму і доля дарагога кс. Станіс-

лава выглядала вырашанай – ён будзе адным з першых мучанікаў! Як жа гэта трывожнае, трагічнае пачуццё спраўдзілася! Ад моманту публічнага арышту ніхто болей ані самога кс. Станіслава, ані кс. Мальца ўжо больш не аглядаў"[126]. Далей аўтары выказвалі меркаванне, што ніякія захады не дапамаглі ўратаваць жыццё арыштаваных святароў, бо "ўсіх тузоў, ад якіх мог залежыць ратунак, як ветрам змяло з менскае арэны Цывільвэрвальтунг, засталіся толькі загады "сьлядзіць і чысціць" іншых каталіцкіх духоўнікаў, працуючых у Менску і ваколіцах [...]"[127].

Дакументы сведчаць, што ўнутраны канфлікт у Касцёле (хоць і ў даволі лагоднай форме) меў месца. Аднак было б вялікім спрашчэннем звесці праблемы каталіцкіх святароў, у тым ліку іх праследаванне і фізічнае вынішчэнне, толькі да завостранага падчас акупацыі польска-беларускага ці праваслаўна-каталіцкага супрацьстаяння. Аналіз касцельнай карэспандэнцыі дазваляе зрабіць выснову, што каталіцкае духавенства станавілася ахвярай не толькі "спецыфічнай" нацыянальна-канфесійнай палітыкі нацыстаў, але і праследавалася па цэламу шэрагу іншых прычын, а менавіта за актыўную душпастырскую дзейнасць, у асноўным на тэрыторыі Усходняй Беларусі, за ўдзел у канспірацыйных арганізацыях і дапамогу партызанскім фарміраванням, у т.л. і савецкім, за дабрачынную дзейнасць, дапамогу габрэям, за падтрымку польскай нацыянальнай свядомасці (у прыватнасці, за патаемнае вывучэнне з дзецьмі гісторыі і польскай мовы).

Святары падвяргаліся рэпрэсіям таксама як закладнікі ў рамках акцый запалохвання ці падчас карных экспедыцый супраць партызан. Былі таксама выпадкі звычайнай людской помсты. Прыкладам можа служыць справа арышту на пачатку акупацыі пробашча з Адэльска кс. Марціна Пузырэўскага[128]. Дэкан з Сакулкі кс. Юзаф Марцінкевіч у пісьме ад 29 верасня 1941 г. да арцыбіскупа Р. Ялбжыкоўскага сцвярджаў, што да арышту ксяндза прычыніліся тры парафіяніна, якія "з Касцёлам маюць мала супольнага"[129].

У 1942 г. звесткі пра арышты і гібель святароў пачалі паступаць з усіх раёнаў акупаванай Беларусі. У справаздачы для капітулы непакалянка з кляштара ў Слоніме с. Шчэнслава Туска (1947) паведаміла: "У сакавіку 1942 г. быў арыштаваны і расстраляны кс. пробашч Грахоўскі[130], а ў чэрвені была вялікая хваля арыштаў, злучаная з другой акцыяй знішчэння габрэяў і спалення гета"[131]. Паводле ўспамінаў кс. Ю. Гарадэньскага, "у Кобрыне не хапала ксяндзоў, бо немцы расстралялі двух з іх: кс. каноніка Яна Брэчку і кс. Уладзіслава Грабельнага, майго калегу з Пінска. Гэта мела месца 15 кастрычніка 1942 г. Габрэяў і святароў пахавалі разам у адной яме. Пасля гэтага здарэння мяне прызначылі пробашчам парафіі ў Кобрыне, і там я быў аж да 15 ліпеня 1945 г."[132]

19 снежня 1942 г. пакутніцкай смерцю загінулі сёстры непакалянкі са Слоніма: настаяцелька кляштара Марта Валоўская і лекарка Ева Наішэўская, а таксама езуіт, капелан таго ж кляштара а. Адам Штарк. У афіцыйнай справаздачы капітуле зграмаджэння сс. непакалянак у Шыманове (Польшча) у 1947 г. адзначалася, што ўсе трое былі расстраляныя "за міласэрнасць, аказаную партызанам і габрэям"[133]. Ва ўспамінах с. Шчанславы Тускі чытаем: "Дапамагалі мы ім (габрэям. – *Аўт.*), чым маглі. [...] Некаторыя хаваліся ў нас пад страхой над аранжарэяй ці ў стайні. Мы былі тады ў даволі блізкіх кантактах з падпольнай арганізацыяй, хоць афіцыйна, як законніцы, да яе не належалі. Сястра Марта ўсім сэрцам клапацілася пра сем'і арыштаваных, калі магла, дапамагала ім матэрыяльна"[134].

Яшчэ адна непакалянка с. Збігнева Пачоўская ўспамінала, што "сёстры (с. Марта Валоўская і с. Ева Наішэўская. – *Аўт.*) клапаціліся пра вязняў, пра людзей, якіх праследавалі немцы, і пра іх сем'і. Сястра Ева, як лекарка, часта выдавала рэцэпты хворым вязням, партызанам АКоўцам і габрэям"[135]. Пра падзеі таго часу ў Слоніме распавёў і кс. Міхал Міхняк: "Некаторай колькасці габрэяў удалося ўцячы падчас расстрэлу. Яны знайшлі прытулак у кляштары сс. непакалянак у Слоніме і ў кляштары аа. езуітаў у Альберціне. Частка з іх накіроўвалася ў партызанскія атрады. Разам з а. Адамам Штаркам[136] мы выпісвалі габрэям метрыкі хрышчэння"[137]. Дарэчы, езуіт а. Адам Штарк не толькі выпісваў метрыкі, але і пракрадаўся ў гета, каб пранесці вязням прадукты харчавання, а таксама знаходзіў і хаваў габрэйскіх дзяцей. За гэтую сваю дзейнасць ён быў залічаны Інстытутам "Яд Вашэм" да "Справядлівых сярод народаў свету".

Трэба адзначыць, што гісторыя Халакосту на беларускіх землях мае старонкі, якія сведчаць пра мужнасць многіх каталіцкіх святароў. Некаторыя ратавалі жыццё габрэяў нават коштам уласнага жыцця. Дастаткова ўзгадаць святароў з Віленскай архідыяцэзіі: былога пробашча пар. Валожын кс. Антонія Удальскага (1889–1943), пробашча пар. Вайстом кс. Баляслава Германовіча (1897–1943), пробашча пар. Вішнеў кс. Зыгмунта Мілкоўскага (1889–1943); святароў Пінскай дыяцэзіі: пробашча пар. Клецк кс. Тадэвуша Гжэсяка (1901–1942), пробашча пар. Лагішын кс. Уладыслава Клімчака (1913–1942), пробашча пар. Уселюб кс. Юзафа Кучынскага (1879–1942), пробашча пар. Падвышшэння Св. Крыжа ў Брэсце кс. Яна Урбановіча (1895–1943)[138]. Выкладчык Віленскай семінарыі кс. праф. Міхал Сапоцька ўспамінаў: "Як ахрышчаным, так і неахрышчаным (габрэям. – *Аўт.*) я даваў метрыкі св. хрышчэння і асабістыя пасведчанні, накіроўваючы некаторых да знаёмых у вёскі, дзе яны жылі да канца вайны". У гэтай справе яму дапамагаў кс. Іпаліт Хрусцель: "Калі

казаць пра габрэяў, то трэба ўспомніць, што я неаднаразова прымаў удзел у іх ратаванні. Кс. М. Сапоцька прысылаў іх у Варняны, а кс. дэкан Сялевіч[139], які добра ведаў парафію, стараўся знайсці для іх бяспечнае месца"[140].

Вядома, што акрамя сс. непакалянак дапамагалі габрэям і іншыя жаночыя ордэны ў Беларусі. Сёстры Змёртвыхпаўстанкі[141], напрыклад, выратавалі габрэя Освальда-Даніэля Руфэйзена, які пасля гэтага прыняў каталіцызм і стаў манахам-кармелітам. Кс. Міхал Бадоўскі[142] пісаў, што сёстрам цяжка было рашыцца хаваць у сябе беглага габрэйскага хлопца: "Дзве з іх – настаяцельніца с. Эўзэбія Бартковяк[143] і с. Андрэя Главацкая – былі за тым, каб яго прыняць. Дзве іншыя – с. Непамуцэна і с. Лаўрэнцыя – не згаджаліся, бо было гэта вельмі небяспечна. Настаяцельніца вырашыла "параіцца" з Панам Езусам. Узяла Св. Евангелле і адкрыла акурат на старонцы, дзе была прыпавесць пра міласэрнага Самарытаніна. Узрадаваласся, бо гэта быў адказ, павінны аказаць Освальду міласэрнасць"[144]. Рызыкуючы жыццём, аказвалі міласэрнасць і сс. місіянеркі Святой Сям'і[145]. Падчас акупацыі ў Слоніме яны ў супрацоўніцтве з лекарам Каўнацкім арганізавалі прытулак для 60 немаўлят, якія былі знойдзены каля забітых бацькоў (гаворка пра габрэйскіх дзяцей. – *Аўт.*)[146].

У 1942–1943 гг. у ГА "Беларусь" адбылося некалькі масавых расстрэлаў духавенства. Пра забойствы святароў Віленскай дыяцэзіі ўспамінаў кс. Уладзіслаў Курпіс-Грабоўскі[147]: "У Лідскім павеце за забойства аднаго немца арыштавалі 10 каталіцкіх святароў, як закладнікаў. Памятаю прозвішчы толькі двух з іх – пробашч з Няцечы кс. Аляксандр Аўгусціновіч і кс. Францішак Цыбульскі. Быў сярод іх яшчэ кс. Ільдэфонс Бобіч, дэкан у Іўі, але яго выкупіў вікары кс. Віктар Пецюнкевіч. Заплаціў немцам 20 рублёў золатам. Дзевяцёх расстралялі ў Лідзе і скінулі ў агульную яму. Парафіяне потым забралі целы сваіх пастыраў, каб пахаваць"[148].

У гэтым фрагменце гаворка ідзе пра трагічную гібель 9 каталіцкіх святароў, якія ў 1999 г. былі беатыфікаваныя Святым Айцом Янам Паўлам II у ліку іншых мучанікаў Другой сусветнай вайны. Гэта кс. Юрый Ажароўскі, пробашч пар. Ліпнішкі (Вішнеўскі дэканат), кс. Вінцэнт Лабан, пробашч пар. Ліда-Слабодка, кс. Аляксандр Аўгусціновіч, пробашч пар. Няцеч (Лідскі дэканат), кс. Стэфан Дабравольскі, пробашч пар. Беліца (Лідскі дэканат), кс. Стэфан Снягоцкі, вікары пар. Фарнай у Лідзе, кс. Альфонс Бароўскі, пробашч пар. Ляцк (Васілішкаўскі дэканат), кс. Францішак Цыбульскі, пробашч пар. Трабы (Вішнеўскі дэканат), кс. Вінцэнт Стшаснеўскі, пробашч пар. Юрацішкі (Вішнеўскі дэканат), кс. Люцыян Мрачкоўскі, вікары пар. Ліда-Слабодка. Яны былі расстраляныя 10 сакавіка 1943 г. пад Лідай. Сярод арыштаваных у гэтай жа групе былі яшчэ кс. Ян Венажындзіс, пробашч пар. Пеляса, кс. Ільдэфонс

Бобіч[149], пробашч пар. Іўе і дэкан Вішнеўскага дэканату, а таксама кс. Юзаф Буяр, душпастыр пар. Курган. Аднак кс. Я. Венажындзіс і кс. І. Бобіч былі звольнены, а кс. Ю. Буяр памёр 16 сакавіка 1943 г. у лідскай турме.

З нагоды пазнейшай смерці кс. І. Бобіча ў справаздачы *Аб становішчы Касцёла за чэрвень 1944 г.* ёсць такія словы: "На Віленшчыне памёр у Іўі каля Ліды кс. доктар Ільдэфонс Бобіч, які ў апошні час прыхіліўся да беларускай справы. Сведчыць аб гэтым між іншым трохтомны твор, які ён нядаўна напісаў на беларускай мове і які прысвяціў кс. Адаму Станкевічу"[150].

Пра тэрор у Пінскай дыяцэзіі згадваў кс. Міхал Бадоўскі: "Усё тутэйшае насельніцтва знаходзілася пад уражаннем нечалавечага злачынства, здзейсненага немцамі пры ўдзеле некаторых беларусаў. У 1942 г. арыштавалі святароў: сталавіцкага дэкана Антонія Мацкевіча, стаўбцоўскага дэкана Казіміра Дамброўскага, пралата Вацлава Нэймака і стоўбцаўскага вікарыя Антонія Леўша, майго калегу з семінарыі, а таксама групу свецкіх каталікоў, між іншым сястру кс. Мацкевіча Ганну. Трымалі іх у турме ў Стоўбцах, а потым загазавалі ў лагеры ў Калдычэве каля Баранавіч 14 лістапада 1942 г."[151]

Іншы святар з Пінскай дыяцэзіі Мечыслаў Сувала[152] пракаментаваў трагедыю: "Гэтыя арышты вельмі балюча ўдарылі па стоўбцаўскай канспірацыі, бо кс. Дамброўскі належаў да арганізацыі і выконваў абавязкі кіраўніка душпастырства Стоўбцаўскай акругі АК. Спробы вызвалення святароў з турмы не прынеслі вынікаў"[153]. Той жа кс. М. Сувала ўзгадаў яшчэ пра адно трагічнае здарэнне з 1942 г.: "У пачатку чэрвеня раптам з'явіўся ў мяне паручык Аляксандр Вольскі. Прынёс страшныя звесткі: у Нясвіжы немцы арыштавалі некалькі чалавек, а сярод іх дэкана кс. Мечыслава Кубіка[154], былога афіцэра ВП, і чатыры асобы з канспірацыі. [...] Быў падрыхтаваны пабег, але кс. Кубік не згадзіўся бегчы, бо не верыў, што немцы яго расстраляюць"[155].

У ліпені 1943 г. каля старога форта паблізу в. Навумавічы, што ў 10 км ад Гродна, разам з прадстаўнікамі мясцовай інтэлігенцыі, узятай у якасці закладнікаў, фашыстамі былі расстраляныя шэсць каталіцкіх святароў, у т.л. тры з Гродна. Загінулі гвардыян францішканскага касцёла а. Дзяніс Клімчак, вікары з пар. Фарнай кс. Казімір Шыпіла і капелан сс. назаратанак кс. Юстын Скакоўскі. Былі расстраляныя таксама ксяндзы з Беласточчыны: кс. Вітаўт Кузьміцкі, кс. Браніслаў Руткоўскі і кс. Юзаф Плоньскі. Гэтае трагічнае здарэнне знайшло адлюстраванне ў чарговай справаздачы: "У апошні час (чэрвень-ліпень 1943 г.) адчуваецца ўзмацненне рэпрэсій з боку акупантаў. Перш за ўсё ў Вільні. Больш арыштаў, дэпартацый і смяротных пакаранняў. На пачатку і ў сярэдзіне ліпеня вялікую разню ўчынілі ў ваколіцах Гродна. Наколькі вядома,

загінула там чатыры ксяндзы, а чатыры былі ў турме. Некаторыя гавораць, што загінула каля 30 ксяндзоў"[156].

У *Данясенні да Дэлегатуры Ураду з лістапада 1943 г.* невядомы аўтар адзначаў, што ў Гродне "на сваёй пасадзе застаўся толькі адзін ксёндз. Пяць з іх, у тым ліку трох францішканцаў, немцы нядаўна расстралялі"[157].

5 жніўня 1943 г. разам з групай нясвіжскай інтэлігенцыі (больш за 70 чалавек) загінулі святары Нясвіжскага дэканату Пінскай дыяцэзіі: капелан сс. францішканак Ад пакуты ў Грыбаўшчыне кс. Аляксандр Цішкевіч[158], настаяцельніца гэтага кляштара с. Ружа Свянткоўская, пробашч пар. Сейлавічы кс. Юзаф Даміняк, пробашч пар. Сноў кс. Юзаф Сохань, пробашч пар. Гарадзея кс. Юзаф Гагалінскі, а таксама адна з сясцёр бенедыктынак з кляштара ў Нясвіжы. Вось як апісала смерць сваёй настаяцельніцы і ксяндза капелана с. Часлава Левандоўская: "Першай паліцэйскія сцягнулі з грузавіка с. Ружу, якая ў той час была ўжо нежывая. Знялі з яе сукенку і пачалі страляць у яе цела, а потым укінулі ў яму. Потым сілай выцягвалі з машыны маладых паненак, якія клікалі сваіх маці. Па-дзікунску білі іх прыкладамі па галаве, абзываючы і праклінаючы, а потым сцягвалі з іх вопратку і расстрэльвалі. [...] Кс. Аляксандра Цішкевіча павезлі спачатку ў кірунку Баранавіч і толькі пад вечар прывезлі да той самай ямы. Перад смерцю загадалі яму зняць сутану. Ён не зрабіў гэтага, адказаўшы, што ён святар і сутаны не здыме. Пасля гэтых слоў выцягнуў руку з ружанцам над ямай, блаславіўляючы забітых. Сваім катам сказаў: "Даруй ім, Божа, бо не ведаюць, што чыняць..." Адзін з паліцэйскіх выкрыкнуў праклёны і стрэліў святару ў галаву"[159].

Яшчэ адно трагічнае здарэнне адбылося 1 жніўня 1943 г. Раніцай гэтага дня непадалёк ад Навагрудка спецыяльным атрадам гестапа, які прыбыў з Баранавіч, былі расстраляныя адзінаццаць сс. назаратанак[160] з мясцовага кляштара. Паводле ўспамінаў капелана гэтай супольнасці кс. Аляксандра Зянкевіча[161], сёстры даўно былі "ў чорным спіску" гестапа за катэхізацыю і патаемнае навучанне дзяцей, падтрымку рэлігійнага жыцця і абслугоўванне Фары (касцёла Перамянення Пана), які лічыўся "гняздом польскасці". Але, як піша святар, "не гэта сталася прычынай іх гібелі", бо "фактам ёсць, што нават найбольш заўзятыя беларускія калабаранты тыпу Рагулі, Якуцэвіча ці Рамановіча былі здзіўленыя і знаходзіліся ў поўным замяшанні ад гэтага цынічнага забойства..."[162] Паводле меркавання кс. А. Зянкевіча, прычынай гібелі сёстраў сталася трагічная "памылка". Загінуць павінны былі сс. палацінкі[163], якія мелі два кляштары: адзін у Навагрудку, а другі ў в. Райца на Навагрудчыне. Апошні знаходзіўся на тэрыторыі, кантраляванай савецкімі партызанамі, з якімі сёстры кантактавалі і аказвалі часам першую медычную дапамогу. Гэта стала наго-

дай да абвінавачання іх у супрацоўніцтве з "чырвонымі бандытамі". Сёстры назаратанкі, лічыў святар, "сталіся ахвярамі дрэннай арыентацыі прыезджых гестапаўцаў у мясцовых справах"[164].

Дарэчы, спарадычныя кантакты некаторых каталіцкіх святароў з савецкімі партызанамі, нягледзячы на розніцу ў палітычных і ідэалагічных поглядах, былі рысай ваеннага часу. Адзін з заснавальнікаў вайскова-канспірацыйнага душпастырства кс. Ян Стэмпень[165] успамінаў: "Я асабіста даставіў у маі 1942 г. г.зв. "жалезныя" метрыкі ўсёй выведчай групе "Колі" (Мікалая Арцішэўскага), г.зн. Тамашунасу, Ігару і яго жонцы, а таксама іншай групе, што працавала для Савецкай Арміі"[166]. Кс. Вільгельм Кубш[167] (пар. Пузічы каля Лунінца) прызнаваўся, што падчас акупацыі быў звязаны з савецкімі партызанамі: "У якасці пацыентаў наведвалася да мяне ўсё камандаванне брыгады (кс. В. Кубш быў "па сумяшчальніцтву" зубным тэхнікам. – *Аўт.*)"[168].

Кс. Мечыслаў Сувала прыгадаў у сваіх успамінах трагічныя наступствы карнай акцыі *Hermann,* накіраванай супраць насельніцтва тых раёнаў, дзе дзейнічалі партызаны: "У першай дэкадзе жніўня танкі і пяхота перапынілі аперацыю ў пушчы, а моцныя часткі СС прыступілі да акцыі супраць грамадзянскага насельніцтва. Гітлераўскія злачынцы разам з літоўскімі часткамі СС і беларускай паліцыяй прыступілі да знішчэння. [...] Не магу апісаць пачуццяў, што нараджаліся ў ва мне, калі глядзеў у дзень на чорныя хмары дыму, што засланялі на гарызонце пушчу, а ўначы – на полымя, якое шырока разлівалася па небу над пушчай. [...] У другой дэкадзе жніўня немцы, забіраючы сваіх параненых і забітых, адышлі, пакідаючы зглішча, а на іх расстраляных святароў Паўла Должыка з Дзярэўны, Юзафа Байку і Юзафа Барадына з Налібок, Леапольда Аўліха і Казіміра Рыбалтоўскага з Каменя, пробашча-законніка[169] з Першаяў каля Івянца"[170].

Рэпрэсіі, якія закранälі каталіцкае духавенства, працягваліся да самага канца акупацыі. Паводле ўспамінаў кс. Уладзіслава Курпіс-Грабоўскага, кс. Баляслаў Грамз быў забіты 8 чэрвеня 1944 г. у Ідалце. У той самы час забралі кс. Баляслава Мацяёўскага, кс. Адама Масюляніса з Германовіч (прэфекта), кс. Паўла Чаплоўскага, пробашча ў Жодзішках, кс. Рамуальда Дроніча з Ваўкалаты, кс. Карла Любянца[171], вялікага дабрачынцу, які нёс палёгку ў пакутах"[172]. У *Справаздачы Дэлегатуры Ураду на Краіну ад 10 ліпеня 1944 г.*, укладзенай на падставе размоў з кс. Янам Зеяй[173] і кс. Тадэвушам Яхімоўскім, адзначалася, што "на ўсходзе сярод ксяндзоў таксама вялікія страты: часткова ад бальшавікоў, але галоўным чынам ад рук немцаў і ўкраінцаў. Напрыклад, толькі ў Пінскай дыяцэзіі немцы расстралялі 43 святара"[174].

Вядома, што вайна не толькі выклікала ахвяры сярод духавенства, але і не шкадавала святынь і кляштараў. У архіўных дакументах некаторых законных супольнасцяў апісаныя эпізоды знішчэння падчас вайны манаскай маёмасці. Не раз драматычным станавілася само становішча законніц. Так, сс. францішканкі ў Грыбаўшчыне апынуліся паміж "молатам і кавадлам". Яны павінны былі працаваць у маёнтку, прадукцыя якога ішла на забеспячэнне нямецкага войска, а партызаны забаранялі ім працаваць і пагражалі спаленнем маёнтка. Аднойчы партызаны ўначы "вылілі каля трохсот літраў малака на поле, прастрэлілі з аўтаматаў бітоны і прабілі штыкамі цэнтрыфугі ў сыраварні", пагражаючы сёстрам фізічнай расправай, калі далей будуць працаваць "на немца". А раніцай немцы прывезлі новае абсталяванне і прыстрашылі, што расстраляюць, калі не будзе працаваць сыраварня, бо "на рускіх працавалі, а на нас не хочаце"[175]. У выніку неаднаразовых нападаў партызан у ліпені 1943 г. быў знішчаны не толькі маёнтак, але і быў спалены сам кляштар. Партызаны дазволілі толькі ўратаваць некаторыя сакральныя рэчы, у тым ліку алтар св. Юзафа[176].

Ва ўспамінах святароў сустракаецца інфармацыя пра знішчэнне і рабаванне каталіцкіх храмаў. Так кс. М. Бадоўскі, які прыехаў у 1944 г. на працу ў пар. Св. Міхала ў Міры, адзначаў: "Ад тутэйшых парафіянаў даведаўся шмат з таго, што адбывалася ў Міры ў апошнія гады, асабліва пра лёс касцёла. Немцы, наступаючы ў 1941 г. на бальшавікоў, стралялі па касцёлу, спалілі дах, верхнюю частку касцельнай вежы і частку ўнутранага ўбранства. Удалося выратаваць каштоўныя абразы і алтары, напрыклад абраз Св. Антонія ў срэбнай сукенцы, Св. Яна Канты, таксама ў срэбры, Св. Мікалая, апекуна касцёла і алейны абраз Св. Станіслава, біскупа-пакутніка"[177]. Ва ўспамінах таго ж аўтара апісана яшчэ адно здарэнне: "Вяртанне савецкага войска адзначылася ў нашым мястэчку дробным, але не штодзённым эпізодам. Адзін з парафіянаў паведаміў мне, што на рынку савецкі салдат прадае звон за пяць літраў гарэлкі. Я даў парафіяніну грошы, каб купіў гарэлкі і заплаціў салдату. Звон ляжаў на могілках і не меў ніякіх прыкметаў. Але я палічыў, што, незалежна адкуль гэты звон, трэба было вярнуць яго Касцёлу"[178].

Каталіцкае духавенства ў поўнай меры падзяліла лёс народу і, як частка яго, панесла цяжкія ахвяры. Вайна на беларускіх землях, адлюстраваная скрозь прызму бачання асобных святароў і тых, што назіралі зблізку касцельнае жыццё, адкрылася ў своеасаблівым аспекце, агаліўшы многія складаныя працэсы таго часу, праблемы нацыянальнага, палітычнага і маральнага характару. З улікам значнай колькасці не высветленых дагэтуль эпізодаў гісторыі Касцёла, а таксама ролі і лёсу духавенства ў згаданы перыяд існуе патрэба далейшага грунтоўнага даследавання гэтай праблематыкі.

Прынятыя скарачэнні

а. – айцец
AAB – Архіў Беластоцкай архідыяцэзіі
AAN – Архіў Акт Новых
AFC – Архіў сс. францішканак ад пакуты
AW – Усходні архіў
IPMS – Інстытут Польскі і Музей генерала Сікорскага
SPP – Цэнтр даследавання падпольнай Польшчы
абп. – арцыбіскуп
АК – Армія Краёва
бл. – Блаславёны каталіцкага Касцёла
ВДС – Вышэйшая духоўная семінарыя
ГА – Генеральная акруга
ГАГВ – Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці
дэк. – дэканат
ЗВЗ – Саюз збройнай барацьбы
кард. – кардынал
кс. – ксёндз
м. – маці /настаяцелька законнай супольнасці/
MIC – марыянін
НМП – Найсвяцейшая Марыя Панна
пар. – Парафія
РК – Рэйхскамісарыят
с. – сястра /манахіня/
Я. Э. – Яго Эксцэленцыя

Заўвагі

1 Кс. бп. Юзаф Фелікс Гаўліна (1892–1964), з 1933 г. палявы біскуп Войска Польскага, член Камісіі па міжнародных справах пры Урадзе на выгнанні. Падчас Другой сусветнай вайны яму падпарадкоўваліся капеланы ў Францыі, Вялікабрытаніі, Канадзе, Афрыцы і Блізкім Усходзе, а з 1942 г. і ў СССР.

2 Кс. Тадэвуш Юльян Яхімоўскі (1892–1944), доктар філасофіі, галоўны капелан АК, дэкан Войска Польскага. Загінуў у Варшаўскім паўстанні.

3 J. Humeński. *Udział kapelanów w II wojnie światowej.* – Warszawa, 1984. – S. 477–497.

4 Казімір Папée (1889–1979), амбасадар Польшчы пры Ватыкане ў 1939–1958 гг.

5 Рэйхскамісарыят “Усход” складаўся з 4 генеральных акругаў: “Беларусь” (Generalbezirk Weissrussland), “Літва” (GB “Litauen”), Латвія (GB “Lettland”), Эстонія (GB “Estland”). Гаўляйтэрам РК “Усход” (“Ostland”) быў Генрых Лозэ.

6 Акруга “Беласток” належала да правінцыі “Усходняя Прусія”. У яе ўваходзілі Беластоцкая вобласць (раёны з цэнтрамі ў Гродне і Ваўкавыску) і паўночная частка Брэсцкай вобласці (раёны з цэнтрамі ў Пружанах, Ружанах, Камянцы-Літоўскім).

7 Кс. бп. Баляслаў Слосканс (1893–1981). З 1926 г. Апостальскі візітатар Магілёўскай і Мінскай дыяцэзій. Арыштаваны ў 1927 г. у Магілёве, знаходзіўся ў лагерах і турмах.

У 1933 г., дзякуючы абмену вязнямі, выехаў у Латвію, у 1947 г. – у Бельгію. З 1952 г. – Апостальскі візітатар рускіх і беларускіх каталікоў-эмігрантаў.

8 Намінацыю на апостальскага адміністратара Магілёўскай архідыяцэзіі і Мінскай дыяцэзіі, акупаваных нямецкімі войскамі, атрымаў 20.09.1941 г. Віленскі мітрапаліт абп. Рамуальд Ялбжыкоўскі.

9 Кс. абп. Рамуальд Ялбжыкоўскі (1876–1955), з 1925 г. ардынарый Ломжынскай дыяцэзіі, з 24.04.1926 г. Віленскі мітрапаліт. У 1942–1944 гг. інтэрнаваны ў кляштары ў Марыямпалі (Літва). У 1945 г. пад ціскам уладаў Літоўскай ССР выехаў у Беласток (ПНР).

10 T. Krahel. *Archidiecezja Wileńska // Życie religijne w Polsce pod okupacją niemiecką 1939-1945. Metropolie warszawska i lwowska, zakony.* – Katowice, 1992. – S. 16–22.

11 AAB, f. II wojna światowa, Memoriał Litwinów-katolików, s. 1.

12 Тадэвуш Хцюк-Цэльт (псеўданімы: "Марэк Цэльт", "Міхал Лясота"), польскі выведнік (1916–2001), у 1941–1943 гг. спецыяльны эмісар ген. Уладзіслава Сікорскага на тэрыторыі акупаванай Польшчы і Беларусі.

13 Sprawozdanie M. Celta, 1944 r. // Jasiewicz, *Bog i Jego polska owczarnia.* – Warszawa, 2009. – S. 362.

14 Пасля інтэрнавання абп. Р. Ялбжыкоўскага ў 1942 г. прыняў на сябе кіраванне архідыяцэзіяй.

15 Krahel T. *Archidiecezja Wileńska // Życie religijne w Polsce pod okupacją niemiecką 1939-1945. Metropolie warszawska i lwowska, zakony.* – Katowice, 1992. – S. 16.

16 Кс. бп. Казімір Букраба (1885–1967), з 28.08.1932 г. ардынарый Пінскай дыяцэзіі.

17 Кс. бп. Карл Няміра (1883–1965), з 26.05.1933 г. суфраган Пінскай дыяцэзіі.

18 Кс. Вітаўт Івіцкі (1884–1943), прафесар Віленскай духоўнай семінарыі ў Пінску, дэкан у Брэсце. Расстраляны фашыстамі ў 1943 г. у г. Іванава Брэсцкай вобл.

19 Sprawozdanie M. Celta // Jasiewicz, *Bog i Jego polska owczarnia.* – Warszawa, 2009. – S. 361.

20 Кс. бп. Станіслаў Костка-Лукомскі (1874–1948), з 24.06.1926 г. ардынарый Ломжынскай дыяцэзіі.

21 Кс. бп. Антоні Закшэўскі (1883–1961), з 8.08.1938 г. суфраган Ломжынскай дыяцэзіі.

22 Mikhailik L. *Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1939–1956.* – Warszawa, 2008. – S. 128–129.

23 Sprawozdanie M. Celta, 1944 r. // Jasiewicz, *Bog i jego polska owczarnia.* – Warszawa, 2009. – S. 361.

24 Zieliński Z. *Okupacyjnych dziejów Kościoła suplement // Studia nad faszyzmem hitlerowskim*, t. XXIII. – Wrocław, 2000. – S. 240.

25 У аснову г.зв. эзатэрычнага фашызму была пакладзена тэорыя Элістэра Краўлі *(Aleister Crowley)*, стваральніка сучаснага сатанізму.

26 Нямецкі Нацыянальны Касцёл, Нямецкі Рух Веры, Нямецкая Вера, Нямецкая Рэлігія, Нямецкі Нацыянальны Касцёл, Германская Рэлігія, Нардыцкі Рух Веры і інш.

27 У Германіі часоў А. Гітлера 2/3 насельніцтва належала да евангелісцкай канфесіі, а 1/3 – былі каталікамі.

[28] Гл. Fijałkowski Z. *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji niemieckiej*. – Warszawa, 1983. – S. 18.

[29] Кардынал Ахілле Рацці (1857–1939), з 1922 г. папа Пій XI. У 1937 г. выдаў яшчэ адну энцыкліку *"Divini Redemptoris"* у якой асудзіў антыхрысціянскі характар камунізму.

[30] Pius XI, Encyklika *"Mit brennender Sorge"*. – Rzym, 1937.

[31] Гл. Хюртен Х. *Церковная политика Третьего Рейха // "Вопросы философии"*. – 2000, № 5, с. 50–55.

[32] Гл. Шкаровский М. *Германская церковная политика и "религиозное возрождение" на оккупированной территории Белоруссии, Прибалтики и Северо-Запада России, Рэжым доступу:* www.orthedu.ru. 2010 г.

[33] SPP, MSW, teka 46, L.p. 8/Kość., bp. // Jasiewicz K., *Bóg i Jego polska owczarnia.* – Warszawa, 2009. – S. 169, 180.

[34] Смиловицкий Л. *Катастрофа евреев в Белоруссии 1941–1944 гг.* – Тель-Авив, 2000. – С. 344–345.

[35] SPP, MSW, teka 46, L.p. 8/Kość., bp. // Jasiewicz K., *Bóg i owczarnia*. – Warszawa, 2009. – C. 170.

[36] Ibidem, s. 171.

[37] Ва Усходняй Беларусі каталіцкае духавенства было рэпрэсіравана яшчэ да вайны.

[38] Кс. Станіслаў Рыжка (1910–1984), падчас акупацыі пробашч пар. Св. Ганны ў в. Гарадзішча і капелан сс. Уршулянак у в. Моладава (Пінская дыяцэзія).

[39] Ордэн Сясцёр Уршулянак Сэрца Езуса Канаючага, заснаваны ў 1920 г. бл. м. Уршуляй Ледухоўскай.

[40] Кс. канонік Фабіян Шчарбіцкі (1888–1940), пробашч пар. Унебаўзяцця НМП у Пінску, да 1939 г. актыўны дзеяч і інструктар ЗХП (ZHP – Саюза Польскага Харцэрства).

[41] AW, f. II/905. Stanisław Ryżko, s. 1.

[42] ГАГВ, ф. 1695, в. 1, с. 91, к. 329. Спецданясенне нам. начальніка Беластоцкага НКУС Соцікава да сакратара АК КПБ (б) Кісялёва з 31.10.1940 г.

[43] Маюцца на ўвазе першыя 2 месяцы нямецкай акупацыі.

[44] AAB, f. Ruch białoruski, Notatka informacyjna do kurii wileńskiej bez podpisu i miejsca wytworzenia, k. 1.

[45] Ibidem.

[46] Ibidem.

[47] Бл. кс. кард. Клеменс Аўгуст фон Гален (1878–1946), нямецкі граф і кардынал, вядомы сваімі антынацысцкімі пропаведзямі. Благаславёны каталіцкага Касцёла.

[48] SPP, MSW, teka 46, L.p. 8/Kość., bp. // Jasiewicz K., *Bóg i owczarnia.* – Warszawa, 2009. – S. 179.

[49] AAN. Delegatura Rządu, sygn. 20/I-40, k. 68.

[50] Удзельнічаў у арганізацыі пераводу габрэяў у тую частку Польшчы, што ўвайшла ў склад Рэйху.

[51] AAB, f. II wojna światowa. Relacja do kurii wileńskiej. Bez podpisu i miejsca wytworzenia, k. 26.

[52] Ордэн Сясцёр Беззаганнага Зачацця НМП, заснаваны ў 1857 г. бл. м. Марцалінай Дароўскай.

53 Kosyra-Cieślak H. *Z miłości ofiaruje Tobie to wszystko.* – Szymanów, 1998. – S. 130.
54 AAB, f. Ruch białoruski, Białoruś po 2 latach sowieckiej i po 2 miesiącach niemieckiej okupacji, k. 1.
55 Кс. Антоні Зянкевіч (1888–1951), з 1924 г. пробашч пар. Найсв. Тройцы і дэкан у г. Глыбокае (Віленская архідыяцэзія).
56 За Krahel T. *Błogosławiony Henryk Hlebowicz.* – Białystok, 1999. – S. 57.
57 За Krahel T. *Męczennicy z Berezwiecza.* – Białystok, 1998. – S. 54.
58 Кс. маёр Баляслаў Грамз (1904–1944), падчас вераснёвай кампаніі 1939 г. ваенны капелан, з 1941 г. пробашч у пар. Ідалта, віцэдэкан Віленскай Акругі АК (псеўданім "Венгніца"), капелан 23 Браслаўскай брыгады АК, расстраляны фашыстамі ў 1944 г.
59 AW, f. II/597, B. Gramz, k. 1, 3.
60 Ibidem, k. 4.
61 Бл. кс. Антоні Ляшчэвіч, марыянін (1890–1943). З 1941 г. пробашч пар. Насвяцейшай Тройцы ў в. Росіца (дэк. Дрысса-Себеж, Магілёўская архідыяцэзія). Спалены разам з парафіянамі нямецкай карнай экспедыцыяй у 1943 г. Беатыфікаваны папам Янам Паўлам II у 1999 г. у складзе 109 мучанікаў Другой сусветнай вайны.
62 AW, f. II/597, B. Gramz, k. 5.
63 Ibidem, k. 6.
64 Ibidem, k. 9.
65 Кс. Аляксандр Любецкі (1906–1942), з 1938 г. пробашч пар. Наведвання НМП у в. Олькавічы (дэк. Вілейка, Віленская архідыяцэзія). Загінуў ад рук фашыстаў у вілейскай турме.
66 Бл. кс. Генрых Хлябовіч (1904–1941), доктар тэалогіі і філасофіі. Выкладчык Універсітэта Ст. Баторыя і ВДС у Вільні, душпастыр студэнцкай моладзі і інтэлігенцыі. З 1941 г. пробашч пар. Святога Духа ў в. Хатаевічы, пар. Унебаўзяцця НМП ў в. Корань і пар. у в. Окалава (дэк. Барысаў, Мінская дыяцэзія). Беатыфікаваны папам Янам Паўлам II у 1999 г. у складзе 109 мучанікаў Другой сусветнай вайны.
67 Цыт. па: Krahel T., *Błogosławiony Henryk Hlebowicz.* S. 59–60.
68 Ibidem, s. 62.
69 Ibidem, s. 58.
70 AAB, f. Ruch białoruski, Białoruś po 2 latach sowieckiej i po 2 miesiącach niemieckiej okupacji, k. 2.
71 Ва ўсіх касцельных данясеннях не прызнаецца тэрытарыяльных змен з верасня 1939 г. і пад словам "Польшча" разумеецца краіна ў даваенных межах.
72 AAB, f. Ruch białoruski, Białoruś po 2 latach sowieckiej i po 2 miesiącach niemieckiej okupacji, k. 2.
73 Цыт. па: Krahel T. *Ojcowie franciszkanie z Jazna*, [w:] *"Czas Miłosierdzia"*, nr 2/2004.
74 Альфрэд Розенберг (1893–1946), рэйхсміністр /кіраўнік *Ostministerium*/, творца расавых тэорый нацыянал-сацыялізму. Пакараны смерцю ў 1946 г. у Нюрнбергу.
75 Гл. Шкаровский М. *Германская церковная политика и "религиозное возрождение" на оккупированной территории Белоруссии, Прибалтики и Северо-Запада России*, Рэжым доступу: www.orthedu.ru. 2010 г.
76 AW, f. II/597, B. Gramz, k. 9.
77 Ibidem, k. 11.

[78] Ibidem, k. 12.
[79] AAB, f. Ruch białoruski, Notatka informacyjna.., k. 2.
[80] Маецца на ўвазе 1941 г.
[81] AAB, f. Ruch białoruski, Notatka informacyjna.., k. 2.
[82] Ibidem.
[83] AAB, f. Ruch białoruski, Białoruś po 2 latach.., k. 1-2.
[84] AAB, f. Ruch białoruski, Notatka informacyjna.., k. 2.
[85] Кс. Юзаф Гарадэньскі (1910–2002), у 1937–1942 гг. вікары пар. Падвышшэння Св. Крыжа ў Брэсце, у 1942–1948 гг. дэкан і пробашч пар. Унебаўзяцця НМП у Кобрыне (Пінская дыяцэзія).
[86] AW I/258, J. Horodeński, k. 1.
[87] Кс. Юзаф Інгелевіч (1897–1973), падчас нямецкай акупацыі дэкан і пробашч пар. Найсв. Тройцы ў в. Новы Пагост (дэк. Міёры, Віленская архідыяцэзія).
[88] Цыт. па: Krahel T. *Męczennicy z Berezwiecza.* – Białystok, 1998. – S. 33.
[89] Кс. Вітаўт Пяткун (1911–1981), падчас акупацыі вікары ў віленскай пар. Усіх Святых. Дапамагаў ратаваць габрэяў і савецкіх дзяцей. Пасля вайны выкладчык у розных ВДС Польшчы, у апошні час рэктар Тэалагічна-Пастаральнага Інстытута ў Беластоку, праследаваўся ўладамі ПНР.
[90] Цыт. па: Krahel T. *Męczennicy z Berezwiecza.* – Białystok, 1998. – S. 31.
[91] AAB, f. Ruch białoruski, Białoruś po 2 latach…, k. 1.
[92] Кс. Лявон Лаўцэвіч (1895–1981), у 1939 г. адміністратар пар. Св. Сымона і Юды Тадэвуша ў Воранава, накіраваны ў 1941 г. абп. Р. Ялбжыкоўскім на працу ў пар. Хрыста Валадара ў в. Лявонпаль (дэк. Міёры, Віленская архідыяцэзія).
[93] Цыт. па: Krahel T., *Męczennicy z Berezwiecza.* – Białystok, 1998. – S. 60.
[94] Цыт. па: Krahel T., *Błogosławiony Henryk Hlebowicz.* – Białystok, 1999. – S. 64.
[95] AW, f. II/597, B. Gramz, k. 13.
[96] Krahel T., *Męczennicy z Berezwiecza.* – Białystok, 1998. – S. 18.
[97] Ibidem, s. 56.
[98] Ibidem, s. 59.
[99] AW, f. II/597, B. Gramz, k. 15.
[100] AAB, f. Ruch białoruski, Notatka informacyjna.., k. 2.
[101] Ibidem.
[102] AFC, s. D II, t. III, Dzieje Grzybowszczyzny z okresu okupacji, s. 5.
[103] Цыт. па: Krahel T. *Błogosławiony Henryk Hlebowicz.* – Białystok, 1999. – S. 86.
[104] Krahel T. *Błogosławiony Henryk Hlebowicz.* – Białystok, 1999. – S. 84.
[105] Лапыр Б. *Ліст да кс. Адама Станкевіча* // Ю. Гарбінскі, Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя. – Мінск–Мюнхен, 1999. – С. 540–541.
[106] Кс. Павел Чаплоўскі (1896–1943), падчас акупацыі пробашч пар. Найсв. Тройцы ў в. Жодзішкі (дэк. Свір). Арыштаваны фашыстамі ў жніўні 1943 г. і расстраляны.
[107] AAB, f. Ruch białoruski, List ks. Pawła Czapłowskiego do abp M. Reynisa, nr 17 z 21.07.1942 r., k. 2.
[108] Кс. Вінцэнт Гадлеўскі (1888–1942), беларускі дзеяч, публіцыст і перакладчык. Адзін з заснавальнікаў Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі, падчас Другой сусветнай

вайны лідэр БНФ. Галоўны школьны інспектар пры Генеральным камісарыяце Беларусі, сябра БНС. Расстраляны фашыстамі ў 1942 г.

109 AAB, f. Ruch białoruski, List ks. Pawła Czapłowskiego.., k. 1-2.

110 У красавіку 1925 г. падчас спробы падзяліць парафіянаў паводле моўных прыхільнасцяў паміж імі дайшло да бойкі.

111 Беларускамоўныя тэксты цытуюцца з захаваннем усіх лінгвістычных асаблівасцяў арыгіналу.

Пануцэвіч В. Кс. Вінцэсь Гадлеўскі: Дзяржаўны муж і правадыр народу // "Спадчына". – 1993. – № 3. – С. 59.

112 Protest parafian żodziskich // „Dziennik Wileński" nr 289 z 15.12.1929.

113 SPP, MSW, teka 46, L.p. 12/Kość., bp. // K. Jasiewicz, *Bóg i Jego polska owczarnia*. – Warszawa, 2009. – S. 384–385.

114 У "Выпісцы" гаворыцца, што *Мемарыял* на днях павінна прадставіць дэлегацыя на чале з рэдактарам "Беларускай газеты" Казлоўскім.

115 AAB, f. Ruch białoruski, Odpis, s. 1–2.

116 Ярмусик Э. Католический Костел в Белоруссии в годы Второй мировой войны (1939–1945). – Гродно, 2002. – С. 122.

117 Аналіз і ацэнкі постаці кс. В. Гадлеўскага, а таксама версіі ягонай гібелі можна спаткаць у працах В. Пануцэвіча, Ю. Туронка, С. Ёрша, А. Пашкевіча, У. Конана, Э. Ярмусіка і інш.

118 AAB, f. Ruch białoruski, Notatka informacyjna.., k. 4.

119 Ibidem.

120 Гарошка Л. *Успаміны: Баляслаў Слосканс* // Ю. Гарбінскі, *Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя.* – Мінск–Мюнхен, 1999. – С. 397.

121 Кс. Люцыян Хвецька (1889–1944), падчас акупацыі пробашч пар. Найсвяцейшага Сэрца Езуса ў в. Хотава (дэк. Івянец, Пінская дыяцэзія). Адзін з заснавальнікаў Беларускага Хрысціянска-Дэмакратычнага Аб'яднання. Першы рэдактар беларускамоўнай каталіцкай газеты "Крыніца".

122 Кс. Антоні Неманцэвіч (1893–1943), езуіт, святар усходняга абраду. З 1940 г. экзарх Беларускага грэка-каталіцкага экзархату, афіцыйна прызнанага нямецкімі акупацыйнымі ўладамі.

123 Гарошка Л. *Успаміны: Антон Неманцэвіч* // Ю. Гарбінскі, *Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя.* – Мінск–Мюнхен, 1999. – С. 346.

124 Ibidem, c. 348.

125 Кс. Станіслаў Глякоўскі (1896–1941), доктар тэалогіі. Член Беларускага навуковага таварыства і Беларускага каталіцкага выдавецтва, публікаваўся ў беларускамоўнай прэсе, рэдагаваў дзіцячы часопіс "Пралескі".

126 Дрыгоніч П. Дрыгвіч П., *Трэба іх пазнаць* // *Наша Вера.* – № 1, 1995. – С. 20–21.

127 Ibidem, c. 21.

128 Кс. Марцін Пузырэўскі (1869–1947), з 1925 г. пробашч пар. Унебаўзяцця НМП у Адэльску (дэк. Сакулка, Віленская архідыяцэзія).

129 Krahel T. *Ksiądz Marcin Puzyrewski,* // *„W służbie miłosierdzia"*, czerwiec 2006 r.

130 Кс. Казімір Грахоўскі (1909–1942). З 1939 г. вікары, а затым пробашч пар. Св. Андрэя ў г. Слонім.

[131] Kosyra-Cieślak H. *Z miłości ofiaruje Tobie to wszystko.* – Szymanów, 1998. – S. 84.
[132] AW I/258, J. Horodeński, k. 1.
[133] Kosyra-Cieślak H. *Z miłości ofiaruje Tobie to wszystko.* – Szymanów, 1998. – S. 78.
[134] Ibidem, s. 132.
[135] Ibidem, s. 134.
[136] А. Адам Штарк, езуіт (1907–1942), падчас акупацыі капелан супольнасці сс. Непакалянак у г. Слонім. Расстраляны разам з бл. с. М. Валоўскай і бл. с. Е. Наішэўскай на Петралявіцкай гары ў г. Слонім.
[137] Kosyra-Cieślak H. *Z miłości ofiaruje Tobie to wszystko*. – Szymanów, 1998. – S. 136.
[138] Гл. Міхайлік Л. *Няхай сведчанне іх веры не забудзецца*. – Гродна, 2000.
[139] Кс. Ян Сялевіч (1882–1942), дэкан і з 1930 г. пробашч пар. Св. Юрыя ў Варнянах (Віленская архідыяцэзія).
[140] Krahel T. *Ratowanie Żydów przez bł. Ks. Michała Sopoćkę // „W służbie miłosierdzia”*, listopad 2008.
[141] Ордэн Сясцёр Змёртвыхпаўстання Пана Езуса Хрыстуса, заснаваны ў 1891 г. м. Цэлінай Бажэнцкай.
[142] Кс. Міхал Бадоўскі (1916–2003), падчас акупацыі вікары пар. Св. Міхала ў м. Мір (дэк. Сталавічы, Пінская дыяцэзія).
[143] У в. Міранка (дэк. Стоўбцы, Пінская дыяцэзія) знаходзіўся падчас акупацыі кляштар сс. Змёртвыхпаўстанак.
[144] Badowski M. *Wspomnienia.* – Drohiczyn, 2000. – S. 51.
[145] Ордэн Сясцёр Місіянерак Святой Сям’і, заснаваны ў 1905 г. м. Баляславай Лямэнт.
[146] Gronkiewicz T. Misjonarki Świętej Rodziny // pod red. Z. Zieliński, *Życie religijne w Polsce pod okupacją niemiecką 1941–1945.* – Warszawa, 1982. – T. 2. – S. 890.
[147] Кс. Уладыслаў Курпіс-Грабоўскі (1884–1976), з 1944 г. дэкан і пробашч пар. Св. Юрыя ў Варнянах (Віленская архідыяцэзія).
[148] AAB, f. II wojna światowa. Kurpis-Grabowski W., Wspomnienia i przeżycia z czasów wojny, s. 23.
[149] Кс. Ільдэфонс Бобіч (1890–1944), доктар філасофіі, празаік, драматург, публіцыст. Да вайны друкаваўся ў беларускамоўнай прэсе.
[150] AAN, Delegatura Rządu, sygn. 202 / I-38, k. 39.
[151] Badowski M. *Wspomnienia*, Drohiczyn 2000, s. 47.
[152] Кс. маёр Мечыслаў Сувала (1913–1986), падчас акупацыі капелан Кадравага ўдарнага батальёна, потым III батальёна 77 пяхотнага палка АК, які дзейнічаў у Налібоцкай пушчы (псеўданім “Оро”).
[153] Suwała M. *„Boże coś Polskę” w Puszczy Nalibockiej //* pod red. J. Humeńskiego, *Udział kapelanów w II wojnie światowej.* – Warszawa, 1984. – S. 377.
[154] Кс. Мечыслаў Кубік (1900–1942), дэкан і пробашч пар. Божага Цела ў Нясвіжы (Пінская дыяцэзія). Расстраляны фашыстамі ў г. Баранавічы.
[155] Suwała M. *„Boże coś Polskę” w Puszczy Nalibockiej //* pod red. J. Humeńskiego, *Udział kapelanów w II wojnie światowej.* – Warszawa, 1984. – S. 377.
[156] AAB, f. II wojna światowa, Życie religijno-narodowe w archidiecezji wileńskiej w okresie 1941–1943, s. 16.

[157] AAN, DR, sygn. 202\1–40, s.77–77a. Sprawozdanie ze stanu Kościoła w Polsce za wrzesień i październik 1943 r.

[158] Ордэн Сясцёр Францішканак ад пакуты, заснаваны ў 1882 г. а. Ганаратам Казьмінскім і м. Казімірай Грушчынскай.

[159] AFC, S. D II, t. III, Relacja historyczna o Domu s. Czesławy Lewandowskiej, s. 58.

[160] Ордэн Сясцёр Найсвяцейшай Сям'і з Назарэту, заснаваны ў 1875 г. бл. м. Францішкай Сядліскай.

[161] Кс. Аляксандр Зянкевіч (1910–1995), у 1939–1943 гг. капелан і рэктар касцёла Перамянення Пана сс. Назаратанак у Навагрудку. З 1942 г. таксама дэкан навагрудскі.

[162] Zienkiewicz A., *Ofiara przyjęta*. – Rzym, 1968. – S. 20.

[163] Ордэн Сясцёр Місіянерак Каталіцкага Апостальства, заснаваны ў 1838 г. а. Вінцентам Палоцці.

[164] Zienkiewicz A. *Ofiara przyjęta.* – Rzym, 1968. – S. 20.

[165] Кс. Ян Стэмпень (1910–1995), д-р хаб., прафесар. Падчас акупацыі ўдзельнік канспірацыйнага душпастырства. У 1972–1981 гг. рэктар Універсітэта ім. кард. Ст. Вышынскага ў Варшаве.

[166] Stępień J. *Wspomnienia z lat okupacji* // pod red. J. Humeńskiego, *Udział kapelanów wojskowych w II wojnie światowej.* – Warszawa, 1984. – S. 285.

[167] Кс. палкоўнік Вільгельм Кубш (1911–1978), першы капелан дывізіі ім. Тадэвуша Касцюшкі, у 1942–1943 гг. у савецкім партызанскім атрадзе ім. Леніна на тэрыторыі Беларусі.

[168] Kubsz W. *Uczestniczyłem w walkach pod Lenino* // pod red. Humeńskiego J., *Udział kapelanów wojskowych w II wojnie światowej.* – Warszawa, 1984. – S. 92–93.

[169] У в. Пяршаі былі спалены разам з парафіянамі францішканцы а. Ахілес Пухала і а. Герман Стэмпень.

[170] Suwała M. *„Boże coś Polskę" w Puszczy Nalibockiej* // pod red. Humeńskiego J., *Udział kapelanów w II wojnie światowej.* – Warszawa, 1984. – S. 386.

[171] Кс. канонік Карл Любянец (1866–1942), дэкан і пробашч пар. Св. Казіміра і Найсв. Тройцы ў Маладзечна. Падчас акупацыі генеральны вікары для часткі Віленскай архідыяцэзіі ў межах БССР.

[172] AAB, f. II wojna światowa. Kurpis-Grabowski W., Wspomnienia i przeżycia z czasów wojny, s. 22.

[173] Кс. падпалкоўнік Ян Зея (1897–1991), грамадскі дзеяч, публіцыст. Падчас акупацыі капелан моладзевай дыверсійнай арганізацыі "Szare Szeregi" (псеўданімы "Войцэх", "Рыбак"), да вайны капелан сс. Уршулянак у в. Моладава (дэк. Іванава, Пінская дыяцэзія).

[174] IPMS, KOL., 25\9 bp. // K. Jasiewicz, *Bóg i Jego polska owczarnia.* – Warszawa, 2009. – S. 363.

[175] AFC, s. D II, t. III. Relacja historyczna o Domu, s. Czesławy Lewandowskiej, s. 67.

[176] Ibidem. Dzieje historyczne Grzybowszczyzny z okresu okupacji, spisane przez s. Aurelie Skibę, s. 9.

[177] M. Badowski *Wspomnienia.* – Drohiczyn, 2000. – S. 47.

[178] Ibidem, s. 44.

THE EMPIRES PAY A VISIT: GULAG RETURNEES, EAST EUROPEAN REBELLIONS, AND SOVIET FRONTIER POLITICS[1]

Amir Weiner

(Stanford)

У другой палове 1950-х гг. савецкая сістэма праходзіла праверку на трываласць. Маркёрам яе няўстойлівасці сталі смерць Сталіна, хваля антысавецкіх пратэстаў у Вугоршчыне і Польшчы (1956) і масавая амністыя палітычных зняволеных. Найбольш востра нестабільнасць адчувалася на нядаўна далучаных тэрыторыях – у Прыбалтыцы, Заходняй Беларусі і Заходняй Украіне. Там яшчэ не была завершана саветызацыя грамадства, а насельніцтва падзялялася на тых, хто прызнаваў і хто адмаўляўся прызнаць новую сістэму. Вяртанне ў заходнія рэспублікі некалькіх дзесяткаў тысяч былых палітычных вязняў стварыла пагрозу паўтарэння венгерскага альбо польскага сцэнару. Для прадухілення небяспекі савецкія ўлады пачалі выдаляць актыўны апазіцыйны элемент па-за межы краю, скарацілі лічбу амніставаных, прыцягнулі лаяльнае насельніцтва да барацьбы з нацыяналістамі. У выніку сістэма стабілізавалася, а ў больш далёкай перспектыве палітыка ўрада прывяла да пераўтварэння актыўных барацьбітоў за знішчэнне сістэмы ў дысідэнтаў, арыентаваных на яе рэфармаванне.

In the wake of the 1956 Hungarian crisis, seven years passed before Soviet ideologues finally addressed in public the impact of one of its most sensitive and until then unspoken aspects. Writing on Soviet nationality policy in western Ukraine, Valentyn Malanchuk, the future secretary for ideology of the Ukrainian Central Committee, drew a link between Khrushchev's "Secret Speech," the Hungarian uprising, and the revival

of anti-Soviet activity among Gulag returnees in the region. Beyond the now-public vulnerability felt by the Soviets in response to the spillover of unrest into the Soviet interior – especially the western frontier – and its probable impact on the decision to invade Hungary, Malanchuk touched upon a critical dilemma facing the post-Stalinist order. In his account, the authorities were aware that not all of those released (mainly former nationalist and religious leaders) had renounced their anti-Soviet convictions; upon return to their homes, many resumed their hostile activities and efforts to recruit new supporters[2].

Malanchuk had it right. The returning nationalists were not the dissidents who had begun to emerge at the time he was writing. Rather, they were the remnants of opposition forces in the Soviet Union who rejected co-optation and reform "from within" while challenging the fundamentals of the system and seeking to replace it. The problem was not limited to the Ukrainian Republic, however. Throughout the preceding decade, party organizations and state security agencies across the western frontier – the territories stretching between the Baltic and Black seas that were initially annexed by the Soviets in 1939–1940 – had bitterly complained about the premature release of former nationalist activists and guerrillas. Freeing these activists was a miscalculation that turned into a major debacle under the influence of the Polish and Hungarian unrest across the border[3].

This essay explores the complex dynamic that fed Soviet anxieties over the border regions. This dynamic involved several interlocking aspects: the dismantling of the Gulag, including most notably the release of a significant number of convicted nationalist guerrillas and activists, who were allowed to return to their homes; the conflicting sentiments on the western frontier that led locals to embrace or reject the Gulag returnees based on pre-Soviet memories, the experiences of World War II, and postwar sovietization policies; the impact of the Polish and Hungarian upheavals, foreign radio broadcasts, and increased contacts with the outside world on the authorities and populations of the western republics; and, finally, the attempt to counter these problems via the proliferation of communal surveillance and policing, the revival of class-based policies, and the intensified pursuit of ethnonational homogenization of the borderlands.

Indeed, the crisis sparked in 1956 raised several key questions for the post-Stalinist Soviet polity, especially on the western frontier: Why did a government as suspicious and seasoned as the Soviet regime consciously let a mass of sworn, unreformed enemies back into its midst? Was the era of social engineering over in the wake of the renunciation of mass terror, and, if so, what came in its place? What were the boundaries of reform? What price was the regime willing to pay for the relative loss of control over information flow and communications? What

accounted for the wide gap between a confident center and its weary periphery, and what role did the latter play in shaping national policies? In 1956, all these issues came to the fore.

The Polish and Hungarian crises caught up with the Soviets at the very moment when cautious, gradual attempts to reform the Stalinist system grew bolder. It was there–and not just metaphorically–that the two Soviet empires met: the dismantled Gulag empire and the recently created socialist empire in Eastern Europe. The dismantling of the former was expected to revitalize the system; the creation of the latter was meant to guarantee its security. And both failed, at least temporarily. When Gulag returnees met the spillover from the rebellious People's Democracies of Poland and Hungary in 1956 on the Soviet western frontier, that already volatile region served as the last stand for an active anti-Soviet opposition and a testing ground for a regime committed to the continuation of its social engineering enterprise minus the hitherto primary tool of mass state violence.

No one was in a better position than Nikita Khrushchev to capture the dilemmas and anxieties of the attempt to depart from the Stalinist legacy without sacrificing the fundamentals of the polity or bringing down the Soviet house. It is remarkable that this did not stop Khrushchev from carrying on with reforms.

Indeed, the 1956–1957 episode on the western frontier revealed a system torn between unrestrained optimism regarding its ability to pursue the revolutionary cause and an endemic sense of vulnerability; between an overly confident center and a cautious periphery; between the unequivocal commitment to pursue the cleansing of unacculturated constituencies from society and the wish to break with the more brutal features of the recent past, such as mass deportations and executions; between the application of populist pressure on deviationists and the still formidable institutions of political policing; between belief that it accomplished the sovietization of its ethnonational domain and the nightmarish vision of irredentist pressures among socialist countries. Above all, two decades after the regime declared itself free of antagonistic class divisions, class was a category to which it continued to return.

The latter paradox touched upon a key feature of the crisis in the western frontier and of Soviet sociopolitical life as a whole. Throughout this period and beyond, Soviet authorities persistently referred to all returnees as nationalists, a claim that often defied the recollections of these very people. One can hardly avoid the impression that in the western territories, where the authorities were still adjusting to the aftershocks of the civil war, collectivization, and the spillover of upheaval from across the border, the term "nationalist" became a catchphrase for anyone perceived as a troublemaker.

While many of the hundreds of thousands of those deported from the western frontiers may not have been nationalists or supporters of their cause, from that moment on their lives were structured as such. Whether as inmates of the Gulag camps and settlements – where they were grouped together, treated as an undifferentiated nationalist cohort, and introduced to nationalist organizations, mythologies, and ideologies – or as amnestied inmates forced to cope with the obstacles of official documentation and social stigmas in practically every walk of life, these Soviet citizens had no option other than to lead their lives as members of this category. The outcome was typically Soviet. Either by design or by default or both, the regime managed to raise the stakes for everyone involved in its endeavor.

The GULAG Pays a Visit

The immediate aftermath of Stalin's death saw the emergence of the western frontier as a testing ground for the Soviet system's efforts and ability to reform itself. The post-Stalin era began with a surge of optimism and a sense that there was no returning to the turbulence that plagued the previous decade and a half. And in the most visible display of confidence, a series of amnesty decrees allowed tens of thousands of former nationalist activists and their families—the largest, best organized, and most violent of anti-Soviet forces—to return from the Gulag to their native places of residence[4].

In 1954–1955 alone, some 48,000 inmates returned to their native Baltic republics, 17,000 to Belorussia, and nearly 6,000 to Moldavia. The situation in the Ukrainian Republic was even more startling, given the presence of more than 20,000 convicted nationalists among those returning to the western provinces alone, as well as several hundred priests of the Greek Catholic (Uniate) Church – the core church of the nationalist camp. Unsurprisingly, the Ukrainian authorities were less than thrilled about the prospects of their sworn enemies' return en masse[5].

The Belorussian authorities had already signaled their resistance to the return of nationalists, especially to their return to the western border regions, where most of the counterrevolutionary offenses in the republic were registered after Stalin's death. Tolerance for political transgressions, especially those associated with wartime conduct, was not forthcoming, and the Presidium of the republic's Supreme Soviet terminated only a handful of such cases[6].

Not surprisingly, the Belorussian party objected to the wholesale return of former political inmates. As early as May 1955, the party secretary of the Hrodna

region complained to Minsk that the anti-Soviet agitation and activities of some 1,356 returnees were causing major political and economic problems. In an ominous hint of things to come, the Belorussian officials focused mainly, though not only, on Polish nationals and Catholic activists who resumed their nationalist and religious activities upon returning from exile[7].

In Ukraine, the exasperated Committee for State Security (KGB) and the Administrative Department of the Central Committee did not hesitate to question the wisdom of the March 10, 1956, amnesty decree by the Presidium of the Supreme Soviet of the Union of Soviet Socialist Republics that allowed thousands of nationalist convicts to return to their homes in the western provinces. On April 4, 1956, the two organizations appealed to the party leader, Oleksii Kyrychenko, to halt immediately the return of some 80,000 people convicted for the worst violent crimes to the scenes of those crimes, where nationalist elements were still present and active. They offered a litany of objections such as the lack of housing (the property of deportees had already been divided among Soviet institutions, collective farms, and repatriated citizens from Poland) and the negative attitude of returnees who refused to work on the collective farms, incited others to join them, and threatened Soviet activists with revenge. Claiming to represent the consensus among Soviet and party activists in the localities, the agencies asked Kyrychenko to petition the Central Committee in Moscow for a ban on the return of released nationalists and their families and supporters to western Ukraine, as well as for a ban on the recovery of their property[8].

And yet they kept coming. By October 10, 1956, the Ukrainian Ministry of Internal Affairs (MVD) registered over 45,000 former nationalists and affiliates who returned to the western provinces, including some 39,000 who had been convicted for counterrevolutionary crimes. The majority (nearly 41,000 people) returned to the countryside, their traditional bastion. More than 16,000 were classified as members of the Organization of Ukrainian Nationalists (OUN) underground, 14,500 as members of guerrilla units, over 5,000 as family members and supporters, and some 5,000 as active collaborators with the Nazi occupiers. The MVD noted that most integrated peacefully into workplaces, and some even excelled at work on the collective farms. Still, some 12,000 returnees were unemployed, creating a restless pool and a growing friction between the localities and the central authorities. The latter viewed the problem as basically economic, with full and proper employment of the returnees as the ultimate solution.

The Calculus of Risk

Even by Soviet standards, allowing former nationalists to return home was nothing short of baffling. Barely four years after the authorities could claim a final victory over their most dogged enemy, they allowed him back in their midst, seemingly without great concern. Why did they do it?

The answer seems to lie in the nature of the release process, the reevaluation by Stalin's successors of the political worth of having local cadres at their disposal, and their confidence in their ability to conquer the opposition without resorting to mass terror. Political deportees from the western borderlands were excluded from the initial release decrees in 1953–54. But as amnesty decrees kept pouring in, with each decree leading to another, these excluded categories were constantly being sliced into segments that were incorporated into other cohorts of political releases.

Gradually, the authorities began to broach the possible release of nationalists. On May 15 of that year, the regime finally addressed the group directly and ordered the release of the families of Ukrainian and Belorussian nationalists, an order that encompassed nearly 14,000 households. In Kiev and Minsk, the anxious and resentful authorities estimated that the decrees accounted for the return of 20,000 and 17,000 nationalists, respectively[9].

At the same time, it appears that the authorities were making genuine efforts to run the amnesty process within the framework of the newly proclaimed socialist legality, however strained this term was by definition. One of their first steps was to move away from the imposition of undifferentiated categories and charges.

Without disavowing the right of the party-state to use the law in the defense of the system, the authorities worked to reduce the numbers of political inmates to those "with blood on their hands" – namely, people who actually took Soviet lives during and after the war. One of those released in what he termed as the "unforgettable spring of 1956" was Danylo Shumuk. A die-hard Communistturned-nationalist who later broke with the nationalists in search of a more inclusive democratic path, Shumuk told the review commission that visited the special regime camp of his political journey from Communism to Ukrainian nationalism. His disillusionment with the Communist Party began with the "liberation" of western Ukraine in 1939. He was disgusted by the "formalistic, bureaucratic party-mindedness, soulless slogans and pompous speeches" and by the forced collectivization; and his disenchantment was intensified, intriguingly, by his encounter as a Red Army soldier in 1941 with eastern Ukrainian peasants at the front who informed him about the famine of 1933 and the repressions of 1937. Still, it seemed that Shu-

muk's insistence that he had not taken part in battles or killed anyone, nor had he held a leading position in the nationalist movement, mattered more to the commission that annulled his conviction.

Shumuk was released, although he was deprived of his citizenship rights. [Shumuk's case indicates that] the release policy stemmed to a large degree from the desire to do away with the Gulag institution and the most blatant extrajudicial practices that accompanied it as soon as possible, or at least reduce it to a minimum. On average, recalled Shumuk, twenty out of every twenty-five inmates from each group reviewed were released, some had their sentences reduced by half, and a rare few sentences were left unchanged[10].

The political arena offered another explanation for the regime's willingness to take such risks. With Stalin gone, Moscow's attitude toward the local cadres turned from suspicion to cultivation and respect. With the renunciation of mass terror and the transition to communal policing, the cultivation and engagement of local cadres were deemed crucial. Moreover, the indigenous cadres had both ideological and personal stakes in the Soviet system. They began their climb up through the ranks during and immediately after the war in the course of the bitter struggle against nationalist separatists, who in turn viewed them as turncoats. Eradicating separatist nationalism was both an ideological creed and a ticket to the higher echelons of the system[11].

More concretely, Moscow and the republics' leaders appeared confident in their ability to remold their opponents even when they abandoned the primary tool of mass physical terror in favor of sustained social and psychological coercion.

The efforts toward reeducation and conversion of archenemies to informants included tours in the now Sovietized Ukrainian cities, as well as celebrations of May 1 and of the tercentennial of the signing of the Treaty of Pereiaslav, which brought left-bank Ukraine into the tsarist domain. Orlan's life [captured nationalist leader Vasyl' Halasa] was spared after he wrote a confession renouncing his nationalist past. His confession, along with those of other captured underground leaders, was published, and eventually he was pardoned and allowed to resume his education and professional career[12].

Moreover, the regime could count on several powerful sources of support for its cause. In a region where the wounds of the war were still open, stability and order had a strong appeal, especially since many among the exhausted population shared the authorities' revulsion toward the uninhibited violence across the border and the fear of a chain reaction that might ignite the entire region.

Indeed, the return of released nationalists reopened the scars of the post-World War II civil war and revealed a constituency split along the lines of this bitter strife.

In their surveys of the countryside in October, the local police organs recognized a region that was sinking into a blood feud and a constituency paralyzed by fear and animosities that effectively drained the landscape of Soviet power. In certain villages this blood feud formed the core of social life, the partystate and KGB organs in the Stanyslaviv region claimed desperately. Peasants in the collective farms were reluctant to readmit the people who had terrorized them only a few years earlier and whom, in turn, they helped uncover and deport. In the villages of Pidhorode and Nova-Skvariva, children of deceased peasants attacked released UPA members, threatened to lynch them unless they departed immediately, and forced them to flee the villages. Widows complained bitterly against the injustice of having to watch the former killers of their husbands returning to normal life. "You'll never hide from me. I'll kill you anyway. It's your wife's turn to become a widow," one of them promised a former nationalist, after beating him in public[13].

The returning nationalists faced a different frontier than the one they had left in the mid-1940s. Home was a foreign country, as many of them learned when confronted by locals' bewilderment or hostility.

The more intimate encounter was more painful. At home, Shumuk encountered an estranged wife and son as well as a new daughter, born out of wedlock when he was in the camps. His native village was equally alien. Few had actually recognized him upon arrival, and those who paid a visit confirmed his determination to leave the village. It was a Soviet village, a dispirited Shumuk realized.

Exhausted by the mayhem of the war and the civil war that followed it and having gotten used to the omnipresence of Soviet power, the once fervently nationalist villagers were now fully engaged in the routine of everyday life on the collective farm. The number and quality of the buildings in the village had increased, as well as the number of educated people, but the old folk songs that embodied the cultural spirit of the village were no longer heard; they had been replaced by the wild shouting of drunks. The villagers, noted Shumuk, consumed more alcohol in a day than they had in a month before the war. Whatever politics was left in them had also become Soviet, Shumuk was soon to learn. His explanations to the curious villagers of the reasons for his disillusionment with Communism were conveyed to the KGB and would lead to his second imprisonment[14].

The regime's omnipotence took its toll on returnees who were still searching for popular support of the nationalist cause, especially when they contrasted the situation with that in Poland. "The hope I nurtured and invested in the youth was in vain," one of them told a KGB informant. "The Bolsheviks succeeded in educating this youth so it can think only in Bolshevik terms. The overwhelming majority of elderly people are Bolsheviks… They don't want to listen to anything and they

say, especially after the events in Hungary, that Russia strangles everything that starts stirring up, and that's why we should seriously reorient ourselves in accordance with the Soviet way"[15]. The mass youth movement across the border could also be a source of despair.

Finally, as we shall see below, the authorities could always rely on the loyal and cohesive constituency of Red Army veterans in the western regions, who forged a blood bond with both the domestic order and the territorial claims of the Soviet polity. And when we recall the above-mentioned view that the solution to the political problem was basically economic, the picture that emerged was one of a self-assured regime, confident in its ability to cope with any challenge.

Manageable Risk?

But was it enough to justify the risks taken?

By all indications available to the authorities, the political attitudes of the returnees on the eve of their release spelled major problems. Most of them did not convey any sense of remorse or reconciliation the way many ethnic Russians and former party members did[16]. In January 1949 and April 1950, just three years before it launched mass amnesties, the regime converted the sentences of Baltic and Ukrainian nationalists into permanent exile and imposed twenty years of hard labor on those who tried to escape. Reactions recorded by the regime varied. Some inmates were stoically fatalist or even recognized the right of the regime to keep some Ukrainians permanently in exile while claiming their own innocence[17]. Most, however, were not so accommodating, vehemently rejecting everything Soviet, or, as they often viewed it, everything Russian. The initial despair was replaced with defiance.

Most relevant for the eventual conduct of the returnees when they reached their homes was their vehement resentment of the collective farm system, where most would soon be heading. For many inmates it was "far better to stay in Karaganda and even summon our families here from Western Ukraine [since] collective farms are being established there at the moment… Better live here and work in the factory." Others were sure of the terror they inspired in the authorities, boasting that "we are banned from returning to the homeland since Soviet power is afraid of a rebellion[18].

This was no empty rhetoric. In Vorkuta, western Ukrainian and Baltic deportees were reputed to be the toughest and most violent political inmates. A German prisoner in Vorkuta, where Ukrainians comprised more than half of the inmate population, recalled their frequently being rounded up for killing informers[19].

Estonians impressed him with their uncompromising hostility to Soviet power, including their refusal to learn the "state language," Russian, even after six years in the camps, and their rough-and-tough reputation for killing camp guards who insulted them[20]. Baltic and Ukrainian nationalists, along with Red Army officers, spearheaded the wave of strikes and uprisings that swept through the Gulag camps in 1953–1954[21].

Many of these individuals had already returned home when neighboring Poland and Hungary exploded in 1956, putting to the test the regime's will, its belief in the system's reformability, and Moscow's actual familiarity with conditions in the periphery. In the non-Slavic republics, the KGB admitted it had difficulties penetrating the ranks of the Gulag returnees, largely because of the language barrier. In Lithuania the agency was particularly frustrated by its failure to infiltrate the Catholic Church, which it perceived as the spearhead of nationalist, anti-Russian sentiments. With the mass return of unreformed leaders and priests, the revived church, as well as other cohorts of returnees, appeared almost beyond reach. With barely 53 percent of its agents having command of the indigenous language, infiltration of these cohorts was practically impossible[22].

To make matters worse, the western frontier was already simmering in the wake of Khrushchev's not-so-secret speech in February of that year.

Like the rest of their counterparts throughout the Soviet Union, the Communist Party organizations in the western republics conducted a series of meetings to discuss the resolutions of the Twentieth Party Congress and Khrushchev's speech on the "cult of personality," guaranteeing that the speech would become a household topic throughout the frontier. To a large degree, the reactions of local Communists were identical to those recorded elsewhere in the Soviet Union and Eastern Europe. Some congratulated the party for addressing the issue and engaging the population directly, in a clear break from past practices. Others wondered whether the cult should be viewed as a degenerate phenomenon and a repudiation of Marxism-Leninism… [23]

Condemnations of Stalin revolved around his exaggerated role during the war, his strategic errors that cost the lives of many soldiers, unnerving questions regarding the validity of General Vlasov's anti-Soviet views in light of recent revelations, and comparisons of the late Soviet leader with his two archenemies, Hitler and Churchill[24].

The authorities, however, were much more concerned by the evident loss of their monopoly over information, which led to a frenzy of rumors, especially in the villages – most alarmingly, regarding popular unrest in other non-Russian republics. Soviet anxieties over foreign broadcasts were evident: they constantly

jammed those broadcasts and attempted to compete with the Western programs, especially in the non-Russian regions. The issue was of special concern in the territorially small Estonia, whose entire area was open to unhindered Western broadcasts, as the authorities found out well before the 1956 crises.[25] Alluding to the visible gap between the official silence over the "secret speech" in the country and the constant references to it in the Western broadcasts, western Ukrainians wondered out loud why Khrushchev's speech was not published[26].

The authorities were further rattled by inquiries about the validity of Stalin's views on nationality policies and, even worse, regarding deportations from the republic: "Was the resettlement of the kulaks necessary and will they be allowed to return?"[27]

With deported kulaks and nationalist activists returning from exile, the wounds of that policy were reopened.

Poland and Hungary Pay a Visit

The Twentieth Party Congress and the ensuing discussions inside and outside the party cells opened the wounds of the occupation and sovietization policies in the western frontier and offered anti-Soviet activists a vast pool of memories and rhetoric upon which to draw. The amnesties and returns of political prisoners provided the required agency. However, there was a need for a cataclysm that would transform these dormant resentments into action. Such a spark arrived from across the border in November 1956. Early signs that locals in the western frontier were closely watching the turbulent events in eastern Europe had already been spotted in the immediate aftermath of Khrushchev's speech.

The echoes of the uprising in Hungary were soon heard in western Ukraine as well. On November 3, 1956, a day before the invasion of Hungary, the Ukrainian Central Committee sent Moscow a comprehensive report, "On Certain Statements Regarding the Events in Poland and Hungary." The report portrayed an agitated and fragmented republic. It opened with reactions favorable to the regime that condemned the upheaval in Poland and Hungary as the vile provocation of reactionary domestic elements joining forces with the agents of American-British imperialism.

More potent, probably, were the voices of war veterans, whose anger at "the fascist elements in Budapest and Poznan" had a distinct personal edge. "As a surgeon and veteran of the Great Patriotic War, I could not avoid expressing my deep anger. Don't they understand, these petty, thuggish provocateurs, that they cannot

destroy the erected building of the people's democracy and return to fascism?" roared one of them[28].

At the same time, the Central Committee report revealed, if only unwittingly, a myriad of vulnerabilities. First, the geography of opinions showed a sharp split between East and West. While the party paraded approving voices from both the eastern and western provinces, the condemnations of Soviet policies in the neighboring countries, including disturbing comparisons with the policies of the tsarist regime, came solely from the western regions[29].

Second, while people accused the government of distrust of its own population by concealing information on the course of events and thus helping the spread of provocative rumors, they seemed to be well informed. Many gathered information from Western radio broadcasts, the Hungarian news agency, Polish newspapers that continued to sell freely in western Ukraine during and after the crisis, and relatives and friends who were crossing and recrossing the border[30].

The contribution of the loss of the regime's monopoly over information to the rapid destabilization of the region was evident as national minorities began to draw their own interpretation of the upheaval across the border[31]. For western Ukrainian Poles it was mainly the living memory of statehood that fueled their interest in the events in the external homeland. "The Poles were always distinguished by their great desire for freedom and independence," a senior instructor in one of L'viv's economic institutions told his colleagues. "During their thirty years of independence they became accustomed to a different way of life".

And, as the Soviets were fully aware, the living memory of lost sovereignty was even more problematic in the Baltic republics. More dangerous, however, was the consternation among the nearly 50,000-strong Hungarian minority in the Transcarpathian region. As events were reaching their deadly climax in Hungary, the agitation in the region turned vehement and public.

The countryside was equally agitated. Danylo Shumuk, who had just returned to his native village, recalled that "in the Volhynian region workers on the collective farms, especially the women, became so hostile to the authorities that the brigade leaders and heads of the collective farms were afraid to approach them. Soviet activists were horrified by the return of people whom they thought they would never meet again.

The increased anti-Soviet activity by the returnees brought the villages to a political and social standstill, with anxious activists avoiding enrollment in the Komsomol, attendance at village assemblies and conferences in Moscow, and having their photographs taken for local exhibits. For the past three months, con-

cluded the party, the collective farms had been practically surrendered to former nationalists.

Anxieties were exacerbated by the thorny issue of confiscated property, which Gulag returnees pursued relentlessly as soon as they resettled in their native places. In Moldavia, the authorities found out that the decree sanctioning the recovery of property only in cases where deportation was proven to be based on false charges had hardly deterred the former inmates. The rejected returnees bombarded the prosecutor office with demands for full rehabilitation, claiming they were deported on the basis of unsubstantiated denunciations[32].

Some work sites in Estonia took in only former Gulag inmates, prompting the authorities to quip that all that was needed was barbed wire around the base for it to fit the past of both the director and the employees[33]. In some western Ukrainian districts, the former inmates were welcomed as heroes and showered with honors and material support that allowed some to avoid work. True to form, returning nationalists refused to work on the collective farms, and most of them insisted on being employed, if at all, in the cities or industry.

Baltic reactions to the crisis partially resembled those in the Slavic western republics, but they also differed in significant ways. Agitated by foreign radio broadcasts and voluminous correspondence with Western countries, ordinary citizens, Gulag returnees, and Baltic Poles articulated expectations identical to those of their brethren in western Ukraine but embarked on a far more active course. Anticipating the abolition of collective farms in Poland and the restoration of the pre-1939 borders, many declined to work on the collective farms, sold their houses and applied for exit to Poland, or waited for the opportunity to expel Lithuanians and Russians from districts that previously belonged to Poland[34].

By late October 1956, the Estonian authorities grew increasingly alarmed by the impact of the upheaval in Poland and Hungary and the avalanche of Western broadcasts. [However, it was not recently released anti-Soviet activists]

But it was Baltic students and youths who emerged as key actors in the unrest that swept the frontier, which helps explain the puzzle of why such an exhausted population was able to rally in such an active way. Initiating and leading the largest and best-organized anti-Soviet protests, students in Tallinn, Tartu, Vilnius, and Kaunas successfully capitalized on an available organizational infrastructure, their closer contact with the outside world, their exposure to interwar political culture through the remaining older faculty, and the fact that, unlike the older generation in their respective republics and in contrast to their counterparts in the Slavic republics, they had passed through the crucible of the war relatively unscathed[35].

The authorities had already identified these features in the wake of Khrushchev's speech. Komsomol surveys of its ranks in Estonia and Lithuania in the spring of 1956 portrayed a cohort that by and large was isolated from Soviet life (some could not even name the first secretary of the Communist Party) and deeply anti-Russian. They were avid followers of foreign radio broadcasts, inspired by past sovereignty and the situation in the present-day West, and concerned with the fate of fellow nationals in other Soviet republics[36]. When Poland and Hungary erupted, these features assumed acute political meaning.

The mass eruptions in Lithuania overshadowed everything else. In well-prepared demonstrations, thousands of students from various institutions in Vilnius showed up at the old Rasos historical cemetery; based on one estimate, a crowd of 35,000 people gathered at the Kaunas cemetery on the night of November 2. The All Souls' Day tradition of lighting candles quickly turned into mass political demonstrations.

After lighting candles and singing patriotic songs by the graves of fallen Lithuanian soldiers, the crowds in both cities marched to the city centers and clashed with the police, shouting "Long Live the Hungarian Heroes!" "Russians Out of Lithuania!" and "Long Live Independent Hungary, Poland, and Lithuania!"[37] Nor was it lost on the authorities that, in the hierarchy of animosities, ideology and politics took a backseat to ethnicity.

The party's and KGB's analysis and measures in the wake of the crisis reflected the distinct features of the Baltic republics. A flabbergasted party cell at Tartu University admitted that it was out of touch with the political realities on campus, including the sharp rift between Estonian and Russian students, lacked the means to monitor the students, had no clue about the students' reactions to the unfolding crisis, and was rather ambivalent in its assessment of the "capitalist threat." While a loose admissions policy was blamed for the enrollment of "bourgeois-nationalist elements and amnestied individuals," no one offered an explanation as to how these students were allowed to agitate uninterrupted. Similarly, the frequent encounters with Finnish students revealed a relaxed attitude that allowed the visiting Finns to discuss politics freely and to welcome Estonians visiting Helsinki with the prewar Estonian flag, to which the Estonian representatives reacted with token disapproval.

The Lithuanian KGB analysis of the unrest added an intriguing explanation for the proliferation of illegal organizations on campuses – the contacts between the young students and the old intelligentsia. The latter were especially active in raising money for political prisoners. Indeed, scores of leading writers and poets who returned from the Gulag between 1954 and 1956 were readmitted to the Writers' Union and resumed publishing.

[The ambivalence of the local party activists was reflected in these documents.] Notably, the Lithuanian authorities tried to calm agitated Communists and Russian nationals by assuring them that the rioters were ordinary hooligans and that the entire episode was meaningless. The Estonian Central Committee did not report any arrests. It limited its response to political agitation and urged the primary party cells to lead the fight against nationalist and anti-Soviet sentiments.

Yet the relatively moderate reactions of the Baltic authorities did little to counteract the venom of those inspired by the Hungarian violence and dreaming of life without Russians and Marxism-Leninism. Party agitators were bombarded with questions by a populace thirsty for information yet by no means bereft of opinions…

And on the eve of November 7, leaflets calling for the exclusion of Russians from the students' unions, the killing of traitors, and the expulsion of Russians from Estonia appeared in Tallinn and Tartu[38].

The Hungarian uprising, noted party members, reignited anti-Communist sentiments and violence that paralyzed the already isolated Communists, especially in the countryside. Kolkhoz meetings were regularly interrupted, and party members were routinely threatened by amnestied nationalists who held their own sessions to discuss possible action should a situation similar to Hungary's develop[39]. Above all, they reached the chilling realization that some in the party were less than vigilant or even harbored sympathy for the uprising in Hungary.

By then it was clear that the Twentieth Party Congress and the amnesties of political prisoners had shaken the world of party and nonparty people alike, just as Khrushchev's rivals in the Kremlin had warned him at the time. But it was also evident that the Polish and Hungarian crises, especially the sight of a nearly toppled Communist regime and the flow of alternative information from both Western and socialist-bloc media, provided the spark that inspired anti-Soviet activists to act on deeply seated ethnonational and political-ideological resentments, offering hopes–or rather illusions–of realizing their agenda. Barely a decade earlier, similar actions and illusions had sunk the western frontier into a bloodbath, a fact that was always on the minds of the local authorities.

Gearing up for Action

The growing anxiety over the conduct of former nationalists led the Ukrainian Central Committee to address Moscow in early September 1956 with specific recommendations it considered necessary in order to curtail the spreading chaos

precipitated by their return. Fearing that the trickle was about to become a flood, and with demands to recover confiscated property already creating mayhem, the Ukrainian party requested an immediate halt to the further release of inmates to western Ukraine and the abolition of the rehabilitation commission under the auspices of the Presidium of the Supreme Soviet in Moscow.

Action followed: on September 20, 1956, the Council of Ministers placed L'viv under a special passport regime. A subsequent MVD order on October 4 authorized the ministry to expel violators of the restrictions, namely, those who had not worked for three months or who refused registration. The ministry was authorized to intensify its surveillance among the returnees and to prosecute those who threatened Soviet personnel or who possessed arms. Two weeks later, the new passport regime had already claimed 345 violators marked for removal from the city[40].

On November 9, 1956, the Ukrainian authorities got their wish when the Presidium of the Supreme Soviet of the Republic issued a decree "prohibiting former leaders and active members in the Ukrainian nationalist underground, who were tried and completed serving their sentences, to return to the western regions of Soviet Ukraine." Violation of the decree was punishable by a five-year prison term[41]. By January 1, 1957, the KGB and the Prosecutor's Offices in the western Ukrainian regions had reviewed and rejected 75,227 applications of inmates seeking to return to their former places of residence[42]. On January 21, 1957, the Lithuanian authorities followed suit and issued a similar decree that extended the ban to members of the former bourgeois government and parties and imposed five years' exile on those who violated the decree. On October 12, 1957, the Estonian and Latvian authorities adopted similar decrees that imposed one to three years' reexile on violators of the decrees[43].

On December 19, the Presidium of the Central Committee in Moscow finally weighed in with an extremely harsh and impatient letter addressed to all party organizations down to the level of primary cells: "On Strengthening Political Work of the Party Organizations among the Masses and Preventing Attacks by Anti-Soviet, Hostile Elements." Tying the recent events in Hungary to the impact of Western radio broadcasts, the Presidium lashed out first at the loss of vigilance among party cells that led to their failure to thwart the wave of negative reactions to Khrushchev's de-Stalinization speech and then at the behavior of "weaklings" in the creative intelligentsia, academia, and the media. The Presidium paid special attention to the returnees, some of whom were "maliciously disposed against Soviet power, especially former Trotskyites, Right-wing opportunists, and bourgeois nationalists [who surround themselves with] anti-Soviet elements and politically unstable individuals and try to resume their hostile anti-Soviet activities"[44].

There were few, if any, former "Trotskyites and Rightists" on the western frontier, where the focus turned almost exclusively to the returning nationalists[45]. In his native village in the Vohlyn region, Danylo Shumuk and his children were feeling the heat. His house was placed under surveillance, the collective farm manager pressured him to start working, and the KGB began paying evening visits. With the encouragement of one of his daughters the two signed up for resettlement in Dnipropetrovsk, and in mid-March 1957, under the cold and silent gaze of their neighbors, they left the village[46]. From this time on, Shumuk's tale moves out of western Ukraine, but it is still relevant to the present story. Only a few months into his new life in eastern Ukraine, Shumuk, who claims to have shunned political activities after his release, was rearrested and tried based on his neighbors' denunciations. They accused him of agitating against the Soviet regime, opposing the collective farm system, and bad-mouthing Soviet leaders, and they alleged that he had crossed the border to participate in the Hungarian uprising.

Sentenced to ten years, Shumuk found himself back in Vikhorevka, the camp from which he was released in spring 1956, in the company of a diminishing number of hardcore Ukrainian and Baltic nationalists.

The Belorussian Central Committee informed the Kremlin on December 12, 1956, that some 17,000 political prisoners had returned to the republic in the course of the last three years. The largest category was made up of 6,304 collaborators with the German occupiers, followed by 1,147 "bandits" and 704 alleged nationalists. The Belorussians were alarmed by the recent increase in violence by well-organized Polish and Belorussian nationalist returnees (veterans of the Union of Belorussian Patriots were singled out) and by the growing number of priests who defied the authorities. In line with their peers on the frontier, the Belorussians emphasized the public displeasure with the early releases of these criminals and with the permission given them to resettle in their former place of residence, and they pleaded with Moscow to review the expediency of these policies and to ban nationalists from returning to the border regions of the republic[47].

Further north, in Estonia, party and state organizations were in a state of despair. Short on manpower and struggling to conceal the sympathies of many of its rank and file, the Estonian Communist Party seemed overwhelmed by the course of events. The loss of their monopoly on information was at the top of the agenda when the primary party organizations convened in mid-January to discuss the Presidium's letter. In some localities, such as the Antsla district, the Voice of America, broadcasting in Estonian and providing better reception than the Tallinn-based station, was the major source for news. Equally disturbing was the sympathy amnestied returnees often found in the courts when they pursued

the recovery of their property. The language barrier continued to block genuine inroads into the school-age cohort that, thirteen years after the return of Soviet power, was still more acquainted with Estonian "bourgeois" literature than with the Russian-language Soviet literature.

The information on the schooling system confirmed an already-established pattern in the republic by which the authorities – at all levels – did their best not to wash dirty linen in public and to solve thorny problems without involving their superiors or external bodies. Facilities managers who kept Nazi paraphernalia and teachers who complained about the preferential treatment of [Russian] servicemen at the expense of the local population, who "would be the ones called to fight in the event of war," were not criticized or informed on to the party. Communists, too, were part of the problem, with some shielding former members of Kaitseliit (the banned Estonian Defense League), tuning in together to Voice of America broadcasts, observing in party meetings that the rural economy in bourgeois Estonia was more developed than the inadequate collective farm system, and denouncing Soviet propaganda as "too imposing." They went on to argue that "we cannot thrust our ideology on everyone. Of course, every party member must recognize the statute of the Communist Party and subject himself to the majority, but what's going on within his soul is another matter, and here no one can impose anything"[48].

Feeling the heat, the Estonian party primary cells and the Central Committee began pressuring Moscow to curtail the return of former nationalist activists to the localities. And with Gulag returnees comprising the majority of those who did not vote in the March 1957 elections, the road to the ban in the following October was paved.

In Moldavia, an equally frustrated KGB admitted that by August 1957 it had yet to assert control over the 20,000 returnees, especially in the thirty districts where it still had no institutional presence. Many of those amnestied had not changed their anti-Soviet worldview. They ignored any restrictions when they returned without permission to Moldavia, and once there they created havoc with their relentless struggle to recover their confiscated property. The Moldavian KGB, too, opted for a ban on the return of practically all political inmates and deportees. No returnees were allowed to resettle in the border districts[49].

Needless to say, these measures paled in comparison to the bloody suppression of the three-day clashes in Hungary that resulted in tens of thousands of fatalities and injuries, hundreds of thousands of arrests, and hundreds of executions[50]. And yet the cleansing of the western frontier of alleged troublemakers was equally enduring and thorough.

Communal Cleansing

Beyond the concrete concerns for maintaining control during a turbulent time in a volatile region, the events of 1956–1957 in the western frontier had far-reaching implications for the very nature and evolution of the Soviet enterprise. It was there, in the least expected place, that post-Stalinist totalitarianism exhibited a hitherto unthinkable confidence in its ability to engage its most resentful constituency in remolding itself and displayed an impressive array of methods that filled the vacuum left by the renunciation of mass physical terror. The effort to draw the population into the implementation of state terror was not a novelty in itself. Part of the so-called revolutionary justice was carried out in public and with popular participation in the form of show trials, public deliberations, and signed denunciations. The late 1940s saw the introduction of a myriad of institutions that sought the expansion of popular engagement in state terror, such as housing and labor units (1948), courts of honor (1947–1948), comrade courts (1951), collective farm assemblies charged with selection of deportees (1948), and the inclusion of thousands of locals in the actual deportation operations in the Baltic republics (1949).

The attempts to expand popular participation in the antinationalist campaign on the western frontier before 1956 yielded mixed results[51]. Such dismal performances would not repeat themselves when the authorities resumed the campaign in the wake of the turmoil of 1956. With Nikita Khrushchev at the helm in Moscow, communal policing returned with a vengeance, this time as a permanent and ever-expanding feature of Soviet public life.

The Red Partisan collective farm in the Demydiv district, Rivne region, was a case in point. Among its 369 households, the authorities counted 37 former nationalist returnees, including 17 who had served in UPA. Many of them had allegedly engaged in anti-Soviet activities from the arrival of the Soviets to as late as 1950, committing the most barbaric atrocities upon Soviet partisans and supporters. The collective farm became functional only with the actual liquidation of this band of partisans… [and] it was constantly improving until the return of the former nationalists, who shied away from work, resumed anti-Soviet agitation, and appeared to make inroads into segments of the local peasant population. Having spent years in camps, these nationalists seemed far from reformed[52]. By December 1956, six nationalists had already been called to military service, removed to other places, or arrested upon returning to the village in violation of the November 9 decree. With the district branch of the KGB barely in sight, the collective farm leadership took matters into its own hands, isolating the returnees and depriving

them of housing. [In this way] local communities and agencies were endowed with the task of policing and cleansing themselves.

The village of Ustens'ke Pershe in the Rivne region offered a glimpse into another mode of operation[53]. In March 1957, the authorities exhumed the bodies of sixteen local villagers who were murdered and dropped into wells by Ukrainian nationalists during the civil war of the late 1940s. While the initiative came from the local branch of the KGB, which also closely monitored the popular reactions, the entire population was drawn to the event, turning it into an unprecedented mass spectacle, as one witness wrote to his son. Nearly three thousand people from all the neighboring villages, accompanied by dignitaries from Kiev and journalists, marched to the cemetery behind an orchestra, in a procession never seen before in the village. A sister of one of the murdered peasants brought people to tears when she described the murder she witnessed; she was followed by a writer who reminded the mourners that "our Ukraine was invaded by Tatars, Turks, Poles, and Germans, but no one was worse than the Ukrainian nationalist bandits. Our fathers dug wells to drink water, but the cursed nationalists used them as mass graves. Our land rejects them"[54].

Emotions ran high when relatives of the victims identified five returnees as perpetrators and demanded their expulsion from the village. Efrosinia Kravchuk, whose parents were killed by nationalists, scolded Soviet power for its lenient treatment of bandits with blood on their hands. They should be cut to pieces, retorted the agitated peasant.

Fearing for their lives in the lynch-mob atmosphere that engulfed the village, the amnestied nationalists appealed to the kolkhoz chairman for permission to leave the region. One may wonder why the KGB went to so much trouble to remove a few individuals whom it could arrest and deport at will. This, however, was a small price to pay for a regime seeking not only to secure the stability of a volatile region but also to preempt its being singled out as the sole perpetrator in the cleansing campaign, and, even more ambitiously, to accelerate the folding of the local communities into the Soviet fabric.

The regional newspaper reminded readers about other atrocities the nationalists had committed in the region. It also warned against the enduring venom of the nationalists, who only recently tried to capitalize on the fascist uprising in Hungary and ganged up on the socialist fatherland with the help of the American imperialists and their radio broadcasts[55].

By then, the inflammatory rhetoric had already begun to yield results. Between January 1 and April 10, 1957, a total of 315 former nationalist guerrillas and activists were reexiled from the Rivne region alone. The district branches of

the KGB and the special regional commission reviewed the cases of some 112 former guerrillas and recommended their removal from the region; 108 of these were approved by the higher authorities. Forty-one people were resettled, another 83 departed through organized conscription for work in other regions, and 157 left the region voluntarily. Fourteen of those allowed to stay were recruited by the KGB as agents and informants. One goal was already reached by sowing confusion and despair in the nationalist ranks.

Two years later, in March 1959, the region went through the same motions, this time with the public trial of five former nationalists, three of whom had already been deported and were still in exile in Magadan and Karaganda when they were arrested again[56]. The five were charged with heinous crimes against the population in 1943 – 1944, ranging from murdering more than two hundred people, including fifty-five leading Soviet personnel, to terrorizing and robbing locals and killing Soviet Poles and Jews. A special operational group of party, state, and KGB employees organized maximum publicity of the trial in the republic's regional and district newspapers.

Some 19,300 people in Chervonoarmiis'k and neighboring districts participated in dozens of meetings that passed resolutions demanding death sentences for the accused. The party regional secretary noted with obvious satisfaction that thousands of citizens from neighboring districts flocked to town during each day of the trial; the local paper was snatched off the shelves in the kiosks, and public readings were conducted at private homes and institutions.

The procedure in the local Palace of Culture was practically a lynch trial, with five hundred attendants shouting down the relatives of the defendants who testified and throwing them out of the courtroom once they had concluded their testimonies. The carnival was concluded when the judge announced death sentences, which were greeted with unrestrained applause and chants: "Death to the bandits!"[57]

With thousands involved in the public legal process, as active spectators or aspiring executioners, the totalitarian dream (or nightmare) of entire communities policing themselves under the auspices of an all-powerful party-state was becoming a reality.

It was still a far cry from the vision articulated by Khrushchev three years later when he authorized the creation of the Party-State Control Commission: "We have 10 million Party members, 20 million Komsomol members, 66 million members of the trade unions. If we could put all these forces into action, if we could use them in the interests of control, then not even a mosquito could pass unnoticed"[58]. Nevertheless, it was a step in the implementation of a Bolshevik

vision of Communism in practice, drawing on both the national historical traditions of the Russian village and the full-blown vision of Communism offered by Lenin in his 1917 *The State and Revolution* ("universal, general, and popular control [over a variety of strayers]; there will be no getting away from it, there will be 'nowhere to go'")[59].

Closure

With the final dismantling of the special settlements on the horizon, the ministers of internal affairs of the Soviet republics met in January 1958 to discuss the release process. As expected, the Ukrainian MVD consented to releases from the special settlements as long as those released would have no right to return to the western provinces. Embittered by the brutal struggle of the postwar years and weary of the revival of nationalist activity in the wake of the events in Poland and Hungary, the Ukrainian ministry's objections were apparently supported by the all-union ministry that persistently rejected such requests in the preceding months[60]. The Lithuanian and Latvian ministries opted for the removal of all restraints, arguing that restrictions would be impractical and would require mass repression to implement. The Estonian minister of internal affairs consented to a right to return to the republic with the exception of the home districts of the deportees and several restricted cities[61]. There followed a series of amnesty decrees that by late 1963 finally released all deportees from the special settlements. The localities continued to complain about the unauthorized return of nationalists and the ongoing problem of restitution. But their own data showed that the stream of returnees was brought under control and practically curtailed[62].

Throughout the region, the authorities continued to register anti-Russian and anti-Soviet incidents but with a significantly decreased frequency. Returnees continued to demand the return of their property, Estonian students continued to taunt the militia, and Lithuanian villagers in the Belorussian Republic continued to protest the liquidation of their schools and culture and requested the transfer to the Lithuanian Republic of districts where they constituted a majority. By and large, however, the western frontier appeared to be settling down[63].

The remaking of the frontier was accelerated when Moscow returned in full force to the policy of ethnonational homogenization of the borderlands[64]. Having identified the enduring appeal of external homelands to Gulag returnees as a key to the destabilization of the region in the wake of the Polish-Hungarian crisis, the Kremlin moved fast to reduce the number of the remaining former Polish citizens on the frontier. The Soviet-Polish agreement of March 25, 1957, on the repatria-

tion of Polish citizens approved the departure of some 74,000 Poles and Jews by the end of the year – including 69,000 who came from the western republics – in addition to the 27,000 who had already left in the preceding three months. The mass repatriation may not have erased the scars of 1939 – 1940, but it resulted in far fewer disgruntled individuals[65]- As the 1950s drew to a close, the once multiethnic and cultural mosaic that comprised the western frontier had few if any advocates. Eighteen years of class, ethnic, and racial engineering drives by practically every political movement in the region left little appetite for pluralism and the accommodation it required. By then, stability, the most desired political commodity, was equated with consolidation and even homogenization.

The closure of this episode on the western frontier witnessed the return of class as an operational category in Soviet politics. To be sure, class had been the raison d'eˆtre of the revolutionary enterprise from its inception to the very end, a concept written into the structure of each and every Soviet institution. However, the "Great Transformation" and the ensuing declaration of "socialism built" in the mid-1930s saw the downgrading of class structure as an explanatory paradigm and of class struggle as a modus operandi. Following the dekulakization campaign, national minorities replaced classes as the main targets of mass deportations. From the wartime onward, it was mainly nationality that defined friends and foes and accounted for the absolute majority of the regime's victims[66].

With Khrushchev in power, class came back with a vengeance. For Stalin's successor, class was a guiding principle in restructuring the Soviet landscape and drawing "all the people" into the process of "molding the New Man and building communism," his two cherished goals.

In the five years following the Twentieth Party Congress, nearly two-thirds of recruits to the party were workers and peasants, a marked change from the recruitment patterns under Stalin[67]. An intense media campaign celebrated the honor and worth of manual labor… Millions of deputies in local soviets and unpaid activists assumed responsibilities that previously were performed by executive staff[68]. Institutions of higher education opted for a preferred admission policy for workers, peasants, and applicants with at least two years of work experience or military service[69].

The western frontier was part of this shift but, given its unique history and location, in a more acute way than elsewhere. There, class was a tool for both breaking communists' isolation among the population at large and simultaneously penetrating the ranks of amnestied nationalists.

With the Gulag on its last legs, those deported as nationalists had to be reclassed. Class categorization was the Soviet way to break, remold, control, and

eventually reintegrate hitherto impenetrable groups. The decree of October 12, 1957, of the Presidium of the Supreme Soviet of the Estonian Republic that ordered the continued incarceration of the hard core of the nationalist movement also gave the rehabilitation committees the right to release former members of the nationalist underground and guerrilla organizations and their families if they had come from the ranks of "the poor and middle peasants, workers, and white-collar workers who were drawn to nationalist activity unconsciously or due to a momentary lapse of will and redeemed themselves during their stay in the special settlements"[70].

Conclusion

The 1956–1957 events marked an ironic twist in the Soviet borderlands policy. Following decades of experiments with ethnonational minorities, ranging from their use as bridgeheads in approaching their diaspora brethren to deportations and eventual territorial and national consolidations, the Soviets found themselves fending off traditional irredentist pressures, only this time from the very satellites they had established in their own image. To make things worse, these pressures came at the delicate moment when they were set on a reformist course at home. To be sure, this was not a life-threatening crisis, but it brought back the centuriesold ghosts that haunted the Russian empire, saddled with endemic unstable and unassimilated borderlands that still had not been reintegrated after civil wars and suppressed rebellions[71]. This time around, the crisis was met by a regime confident in its ability to take risks even when it dispensed with the primary tool of mass terror and despite its awareness that many locals still harbored enmities and expectations for a chain reaction that would shake the foundations of the union.

Still, the events of the second half of the 1950s in the western borderlands left an indelible mark on Soviet policies at home and abroad. They revealed Soviet resolve, confidence, and impressive flexibility in moving from mass terror to communal policing, launched, of all places, in the bastions of anti-Soviet nationalist movements. Without shedding much blood, the regime conveyed unequivocally that resisting Soviet power by force was futile. Moreover, the regime continued to pursue the ethnonational consolidation of the borderlands without resorting to mass deportations and redrawing of the borders. Finally, surveillance reports revealed that the main consumers of foreign radio broadcasts were the political and cultural elites, a fact whose importance for the inner erosion of the system would become clear only decades later. Simply put, this world was much more complex than the one the Soviets had hitherto inhabited.

Indeed, the events of 1956 and their aftermath marked the tenuous transition from an era of opposition seeking to depose Soviet power to an era of dissidence looking for ways to reform the system with the help of nonviolent tools provided by the system itself. And these tensions would continue to mark Soviet policies in the region, fluctuating between the often-incompatible choices between viability and stability, between tightening the political reins and experimenting with economic liberalization, and between Russification and indigenization of culture and education[72]. Amidst the travails and upheavals, the Soviet quest for a safe passage from a wild west to a window to the west was bound to continue.

Дадатак
“Делайте добро…”
З успамінаў Міколы Пазьняка

Summary

The given text represents the autobiographical story of Mikolay Poznyak – the head of the Belarusian branch of Solzhenitsyn's Foundation. It based on the interview given by Poznyak in May 2008. The main part of the memoirs is connected with his sitting in the Soviet prison.

Амір Вайнэр апісаў сітуацыю, калі вонкавыя абставіны (у першую чаргу, палітыка савецкага ўрада) рабілі з палітычна лаяльных грамадзян “нацыяналістаў” ці “ворагаў народу”. З ярлыком “ненадзейных” гэтыя людзі выціскаліся ў маргінальныя зоны жыцця. Іх адказам станавіўся пасіўны супраціў сістэме або спачуванне і падтрымка актыўнага змагання. У пэўным сэнсе лёс **Міколы Пазьняка** (нар. у 1926 г. у Лепелі), былога палітвязня, каардынатара Фонду А. Салжаніцына для палітвязняў з Беларусі, служыць ілюстрацыяй да артыкула А. Вайнера.

Аўтабіяграфічны аповед М. Пазняка – вынік размовы-інтэрв'ю, праведзенай з ім у траўні 2008 г. Яраславай Музычэнка, Андрэям Аляхновічам і Вольгай Шаталавай. (*Транскрыбіраванне і падрыхтоўка да друку В. Шаталавай.*)

...Посадили[73] меня, когда мне было 22 года, в Буйнаксе взяли. В 1948-м году забрали, а вышел я в 1960...

Вот еще добиваюсь амнистии… В книге “Память” читал про подпольщика Закревского из города Лепель. Я ему помогал. Вот в чем дело… Отец меня устроил работать на радиоузел радиомонтером. А Закревский обратился ко мне, он был редактором при немцах. Мне 15 лет тогда было. А Закревский ко мне обратился, сказал: “Будзеш дапамагаць мне змагацца супраць акупантаў. Па магчымасці слухай радыёперадачы маскоўскія, паведамляй мне, а я буду друкаваць лістоўкі і распаўсюджваць”. Вот и всё. Я ему помогал.

А потом он еще в 1943 году говорит: “Прапаную вам зрабіць падарунак наступаючым часткам Савецкай арміі. Я зарганізую канцэрт, запросім на яго кіраўніцтва Бруна (это русская бригада из Брянска прибывала, типа власовцев). Усё кіраўніцтва запросім туды: паліцыю, гестапа – і падарвём”. Он предложил нам троим: мне, Щербакову Алексею (москвичу, старшему лейтенанту, военнопленному) и Лайко Алексею из Чашник. На себя он взял организацию концерта, [обещал] напечатать 400 пригласительных билетов. Мне – добыть взрывчатку. А выступали бы местные артисты. Я его спросил: “А их бы ты тоже взорвал?” Он говорит: “Мы выведем их перед взрывом”. Я ему взрывчатку нашел. Он меня устроил разгружать прибывающие обозы с боеприпасами. Ну вот, разгружаю, и тол – под пояс. Иду на обед и вечером опять несу. Гранаты разгружаю – гранаты тяну. Он сказал: не менее 10 килограмм, чтобы театр взорвать, надо не менее 10 килограмм. Ну, я ему достал 10 килограмм. Поймали немцы какого-то партизана Алекса, вот фамилию я забыл. А он был минер, и мы захотели его тоже привлечь, начали вербовать. Закревский привлек Лайко Алексея, Щербакова Сергея и Латошеву Анну (самую красивую дивчину в Лепеле) билеты раздавать. Одно дело, если я дам билет, меня могут послать, а если jungen Mädchen… Аню и Опёнок Нину привлек, четырёх партизан пригласили. Начали они его вербовать, а он взял и всех заложил. И всё сорвалось. Но я своё выполнил. А вот читаю в книге “Память”: Закревский взорвал танк, достал мину…

А я рисковал жизнью. Один раз попался. Два немца жили – Пауль Бринч и Макс Стрипке – на радиоузле. Обед для них (пускай тут гром с Перуном)… – это обед. Все идут на обед. Как только они за порог – я сразу линию отключаю, приемник на Москву. Слушаю, и в это время всё передавали сводку Совинформбюро, а потом – письма с немецкой каторги. Каждый день письма лиц, угнанных, с немецкой каторги. И я это слушаю, Закревскому передаю. И вот один раз только я настроил, начал слушать, Пауль Бринч вернулся, здоровущий такой бугай-немец. И обнаружил, чем я занимаюсь. Он меня за шиворот поднял, своим кулачищем дал, а потом сапожищем избил “на горкі яблык”. Но в гестапо не сдал, за это был положен расстрел.

А в 1948-м году мне инкриминировали, что я добровольно устроился в отдел немецкой пропаганды. А отдел пропаганды прибыл только в 1943-м году, а в 1941-м был просто радиоузел. И батька меня туда всунул, ну, я научился быстро аппаратурой пользоваться. "Добровольно" устроился. Кроме того работал радиомонтером и использовался в качестве диктора, передавал сводки немецкого верховного командования.

Слушайте, радио – это же не радиостанция. Радиоузел – приемник. Это равносильно, что сейчас Борисов будет московские новости передавать. Это приемник: принимает, да и все.

А вы знаете, мне там в тюрьме дали уже 59.3 статью? Это вооруженный бандитизм против советской власти. Вот там мне дали второй раз 25 лет. Приговор такой, что, находясь в лагере, пытался организовать физическое уничтожение лиц, сотрудничавших с органами МВД и МГБ, а также лиц, способствовавших лагерной администрации в установлении более строгого режима, что дал задание убить Саура, который продавал посылки заключенным. Вам пришла посылка, а вы норму не выполнили. Все. Посылку продают не кому-нибудь, а стукачам. Продают за бесценок, т.е. вашей же посылкой по разнарядке кума (оперуполномоченного) подкармливают "стукачей", чтобы лучше на вас стучали. Ну, такое я уже вытерпеть не мог.

И мне тюремное заключение дали, и попал я в Александровский централ. Это знаете где? Там, где декабристы сидели в Иркутской области. И куда я попал, слушайте. В такую камеру попал: два японских офицера из Квантунской армии, 8 австрийцев. Вот за что австрийцы сидели, так я не знаю. Крестьяне, простые крестьяне. Полковник Генерального штаба немецкой армии, который участвовал в покушении на Гитлера. Гитлер расстрелял там порядка 2 000 полковников-генералов, а он в это время в инспекционной поездке находился, и, когда он приехал, его посадили, уже не стали стрелять. А когда мы Берлин взяли, его – в Александровский централ. Он уже высох там, ну просто светился. Несколько бандеровцев сидели и руководитель центрального провода бендеровского движения Василь Дышкант. Между прочим, его слушали все остальные. Два эстонских инженера сидели. Один – Свен Иси Этобис Эйне – знал 8 языков. Его отец был послом то в Англии, то в Германии, когда Эстония была самостоятельной, то во Франции. И он, играя с детьми, как губка впитывает воду, так он впитывал языки.

И он мне говорит: "Бери английский язык. Это самый легкий язык в мире. Легче нет, а английский язык понадобится". Ну, я взял английский язык. Был один учебник в библиотеке. Но там не было ни карандаша, ни тетради, ничего не было. За кусочек карандаша – карцер. Но нам давали на 10 дней пачку ма-

хорки и книжечку папиросную бумаги. И вот эту книжечку я использовал. Вобщем, за 5 с половиной месяцев я взял 8 000 английских слов. Выучил грамматику и болтал, как по-русски. Я и сейчас про себя могу все рассказать, а если мне кто-то рассказывает, нужно, чтобы медленно-медленно. Ну, там еще был француз, т.е. русский, который родился во Франции, его родичи были иммигранты, белогвардейцы так называемые. Ну, и он, увидев, что я так расправился с английским языком, говорит: "Бери французский". И я взялся за французский, но помешало то, что Австрия заключила мирный договор о нейтралитете.

И как только она заключила договор, австрийцам начали посылки слать… Грузовика не было, каждый день самосвал привозит. Шлют бургомистры, шлют церковные общины, общественные организации. Уже так им наперли. Слушайте, мы сидим, голодаем, а они нам ни грамма. Ну, мы Василю Дышканту сказали: "Не трогай их". А бандеровцы хотели австрийские посылки поделить, хлопцы хотели. Ну, что, все у них забито… Под кроватями забито, все углы забиты продуктами. Мы посоветовались и сказали, чтобы их не трогали. Их не сегодня-завтра выпустят, и там расскажут, что такие там грабители-бандиты сидят. И Василь им сказал не трогать. Они "стукнули", меня в другую камеру посадили, и мой язык французский сорвался. А так бы еще и французский был.

А за что они "стукнули"? Я был дежурный по камере. Утром дают бочку кипятка и миску литра 1,5–2 фруктовой заварки. Фруктовой, ну, прессованные яблоки заливают. И дежурный по кружкам разливает. Там 32 "зека" было в этой камере. И вот я разливаю, и вот один подходит ко мне: "Herr Nikolaj, моя заварка für Herr Amstergeben" ("Господин Николай, мою заварку отдайте господину Амстергебену").

Меня взорвало вот что: господину Амстергебену. Он уже высох, аж светится насквозь. Ты дай ему кусочек сахара. У тебя ж там пуды сахара лежат, так нет – заварку. И восемь человек: "Herr Nikolaj…" И восемь человек отдают свою заварку господину Амстергебену. Разлил я эту заварку, у меня терпение кончилось. Я говорю: "Gnädige Herren, Common Sie hier" ("Милостивые господа, ко мне сюда"). И на чисто немецком: "Вы, проклятые собаки, если вы еще раз позволите свою заварку отдавать господину Армстергебену, я вам всем набью морды. Я вам приказываю одну восьмую часть того, что вы имеете, отдать господину Амстергебену. Если кто-нибудь из вас не выполнит мой приказ, я все уничтожу и набью морды. Все ясно?"

"Ой, господин Николай, мы столько лет голодали, мы хотим, чтобы и на завтрашний день было". Я говорю: "Я голодал не меньше, чем вы, выполняйте".

Смотрю, там такие пол-литровые кружки были. По кружке зачерпнули сахару и понесли. А Амстергебен не знает. Камера большая, я их в свой угол завел, там их отчитал. И вот, высыпали по кружке сахара. Он: "Danke schön". Смалец понесли, что-то еще. Наложили. Но Свен Изи, с которым я учил английский, потом сказал Амстергебену. Но они "стукнули", и меня с этой камеры убрали. Перевели туда, где нет иностранцев. Так что мой французский сорвался.

И попадает наш Александровский централ в зону затопления, когда братскую ГЭС сносит. И нас берут и вывозят. Меня вывозят во Владимирский централ. Ну, там сижу.

И радостная весть: приехал полковник Громов, начальник ГУЛАГа. И объявляет, что открывается школа. Кто хочет учиться – пожалуйста. Сдавайте экзамен за тот класс, который вы окончили на свободе, и поступайте и учитесь. А у меня 7 классов всего. Что меня особенно обрадовало – институт гарантируют. Кто 10 классов окончит, гарантирую институт. Это ж моя мечта. Да я же 5 институтов кончу, мне ж 25! Ну, не 5, так 4. Я думаю: надо ковать железо, пока горячо. Сегодня открыли, могут завтра закрыть эту школу. И я решил три класса взять за один: 8, 9, 10. Но надо сдать экзамен по математике за 9 класс, чтоб поступить в 10, а там за год взять эту программу. И химию, и физику, и алгебру, и геометрию, тригонометрию. Ну, все нужно взять, потому что в аттестат зрелости все эти дисциплины входят, и вопросы будут на экзамене по всем этим предметам за все эти классы.

Ну, что я делаю? Нахожу Павла Гавриловича Тихонова. Это такой доцент Казанского университета, физик-математик. И он меня за 10 дней подготовил, чтобы я сдал математику. И я сдаю. Ну, и сочинение. Ну, сочинение мне не надо было. Я читал много. Сочинение сам написал. Сдаю за 9 класс, поступаю в 10.

Ну, этот год был!.. Понимаете, в тюрьме, в закрытой тюрьме, нигде ж не работаешь, ничего. И времени не хватало. Такой объем взять за 3 класса. Это был 57-й год. И я взял, правда, хотел еще медаль получить, но ничего не вышло. Знаете почему? У меня ж нет документа. В аттестат зрелости входит экономическая география и основы дарвинизма. Ну, основы дарвинизма я прочитал, на 5 пошел сдал. У меня память была. А экономическая география тоже, а тут дополнительный вопрос: покажите, где на карте… А карты мы в глаза не видели. Кусочек карты – ты готовишься к побегу, тебя в карцер сразу же. А тут: покажите, где расположен город Вольск, и чем он характерен. Ну, знаете, где Вольск расположен? В Саратовской области, на Волге, и характерен он развитием цементной промышленности. Вот, если б я это ответил, то получил

бы серебряную медаль. И по русскому языку я тоже там ошибочку сделал. В общем, две “четверки”, остальные “пятерочки”. Ну, думаю, в институт я готов.

Закончил я эту школу, на этап меня. Куда? В Рэзэкнэ, Латвию.

А там собрал всех начальник тюрьмы капитан Обакумов… Тюрьма маленькая, и он решил перевоспитать блатных. Вы знаете, что блатные подразделяются на “воров”, “сук”, “макновцев”, “беспредел”, “красных шапочек”, “зелёные ленточки”, “мужиков, ломом подпоясанных”. Это всё блатные. Они ничего тяжелее чужого кошелька в руках не держали. Ну, например, нельзя по воровским законам толкать “туфту”. Это в карты обманывать. Если ты в карты обманываешь, тебя должны зарезать. А кто не хочет быть зарезанным, бежит к начальнику. Самое главное, они по этой категории попадались.

У них такой азарт, и вот он собрал их таких 100 человек, а ему надо, начальнику тюрьмы, два грамотных человека. Один был председателем совета отряда этой гопкомпании. А другой – редактором стенной газеты. И вот меня и Крикова, а Криков – это беглец, знаменитый беглец, он прямо с бурей смог удрать.

Вот это было. Там поднялась песчаная буря, и ни зги не видно, его вывели на прогулку, и он перемахнул через проволоку. И тут буря пропадает. А навозная куча лежала. И он – в навозную кучу. И лепешку еще себе на голову положил. Все прибежали искать. И собаки не берут. И с собаками нет. А ночью он встал и пошёл, прибился к казахской семье. А казах говорит: “Вот 8 дочек. Бери любую и живи”. Но настолько там грязно, говорит, что тошнило. Пошел дальше. В общем, месяца 3 он у них пожил. Пошёл дальше – и поймали. Это Криков был.

Так вот, меня и его туда, в это Рэзэкнэ. Но я не думал, что на блатных будет так оказывать влияние стенгазета. Слушайте, если блатной увидит напечатанное там про себя, прибегает: “Ах ты падаль! Как ты смел? Да, я – вор в законе! Да я тебя запорю…” Я говорю: “А что ты ко мне имеешь? Я что ли писал на тебя заметку? Напиши ты на того, я только проверю, чтобы правду написал. Я твою опубликую на твоего обидчика”. Вот так. Риск был большой, конечно, что ему стоит, у него не один десяток зарезанных уже есть. Но начальнику это нравилось. И они уже смотрели, чтобы не попасться, чтобы не смеялись над ним.

И вот так я в Рэзэкнэ в тюрьме закрытой сидел в камере 7,5 лет. Я там получил специальность рабочий-краснодеревщик. Рижскую мебель умею делать. Закрытая тюрьма, вы знаете, в закрытой тюрьме мечтают попасть в лагерь. О свободе никто не мечтает, хотя бы в лагерь. Ну, что, вот, Александровский централ помню: прогулка 20 минут, 500 граммов хлеба. Да если б хлеба,

а то ж сожмешь – там же ничего не остается. Утром 30 граммов селедки, 9 граммов сахару, кипяток и 500 граммов хлеба. Это хлеб на весь день. В обед миска баланды, вонючей баланды. Сейчас бы от одного запаха бежал бы за 10 километров от нее. А вечером кипяток.

…Если бы ни одно обстоятельство, я б и не выжил. После суда в 1949 г. из нас на Куйбышевской пересылке формировали этап из двух частей. Вагоны были такие двухосные, телятниками их называли. И по 40 человек в вагон. Ну, и одна часть должна была идти на Ванино, на Колыму, а вторая – на Джезказган. А уже в Джезказгане на медные рудники. А в медных рудниках полгода поработал – и силикоз. Умирать отправляли. Потому что сухое бурение, легкие заполняются пылью и все…

И вот я должен был туда, на медные рудники. И надо же так случиться, что, когда формировали этап по 40 человек, в 1-м вагоне оказалось 42 человека. И меня, и Мисхисшвили (а там во 2-м – 38 человек) во 2-й посадили. А когда отцепляли эту часть эшелона, чтобы направить ее на Джезказган, забыли нас снять, а документы наши пошли в нужном направлении. Все очухались уже в Красноярске, нас сняли – и в тюрьму. Пока созванивались… Документов нет – нет пайка. Всем дают хлеб, а нам – "фигу под нос". Ничего. Селедку дают – нам тоже ничего. И сахар не дают 9 грамм. Сидим там. 3 недели сидим. Всем паек дают, а нам не дают. Баланду только давали. Ну, что баланда. Самое главное – хлеб. Хоть он и хлеб там абы какой, но все-таки хлеб. Ну и что. Везут на этап, а там сухой паек дают на трое суток. Хлеб на трое суток. А нам ничего. А баланды ж там нет. И так вот месяца три как провезли.

Перед Джезказганом – лагерная пересылка. И нас привезли к нашим документам. Помню первую пайку хлеба я получил там, в Карабасе. Но дошел так, что ноги уже чуть-чуть. Ну, и посмотрели, что уже доходяга, что уже не годен добывать медную руду. И меня в Спасск.

А Спасск – это лагерь, где отработавшие уже и получившие силикоз умирали. Отправляли их умирать. Но умирать тоже не давали спокойно. Заставляли этих умирающих работать. И вот меня в каменный карьер добывать камень. Надо долбить камень, а сил нет, и выносить из карьера на поверхность сил нет. А бригадир дрыном угощает, а тут уже двигаться не можешь. Понимаю, что ни сегодня-завтра упаду и больше не встану.

И надо же такому случиться, что подходит один старик, говорит: "Ты меня помнишь?" – Я говорю: "Нет". – "А Ростовскую пересылку помнишь?" Говорю: "Помню". – "А то, что там было?" И я вспомнил. Там камера, рассчитанная, наверное, человек на 20, а набито было 100. И там семь блатных сидят и в карты играют. Они все время в карты играют. И вот затолкнули шесть

стариков, которые уже по 10 лет отсидели. Их выпустили на свободу и опять. Побыли там месяц-два или сколько не знаю, и опять забрали сюда. И уже родные знают, что больше их никогда не увидят, что могли им дали с собой. Эти блатные прыг с нар, все у них отняли и сели играть в карты. Они бедные стоят и плачут. И так мне их стало жалко. А там было еще 3 солдата-артиллериста. И я артиллерист-фронтовик. И они – фронтовики. Я говорю: "Ребята, мы ж видели бомбы, снаряды, пули, мины - не испугались. Видите, что гады делают, давайте их по-фронтовому проучим". И стянули их с нар. Их 7 человек было, а нас 4. Сапогами кирзовыми поддали, загнали под нары. И когда дверь открылась на проверку, они быстро из-под нар выскочили и выбежали. И оставили все, что забрали. И я одного с собой спать положил. И вот он нашёл меня. Говорит: "Я вижу, ты уже всё, собрался туда. Я забираю тебя в свою бригаду". Забрал меня в свою бригаду, бригада плотницкая у него была, посылку получил, подкормил меня. Я очухался. Вот сейчас перед вами. Но если бы я этого не сделал в 49-м году, там бы и остался. Делайте добро!

…Сначала меня осудили ст. 63.1 УК БССР. Это ст. 58.1а – измена Родины. А второй раз – ст. 59 – бандитизм… А потом – на этап и в Экибазтус. А в Экибазтусе попал я в плотницкую бригаду. А он [бригадир] любил дрыном погонять. А я уже очухался. А он хотел ко мне дрын применить. А я его за руку дёрнул, а потом как даванул от души и откинул. После этого он три месяца так ходил. Я говорю: "Еще раз посмеешь – открючу голову".

Зато он меня – в штрафную работу. Вся бригада плотницкая работает топорами, рубанками, а мне – и зимой и летом копать землю. Долбать. И вот долбаю эту землю, а она промерзает на метр и больше. А ломом ударишь – такой кусочек маленький отскакивает, а надо кубометр, иначе в карцер посадят. Ну, кубометр… А полкубометра я всегда выкапывал. У меня дружок был один – Сергей Елкин. Значит, мы с ним вдвоем на штрафной работе. Понимаете, на штрафной работе мне надоело. Все время штрафная, штрафная...

Ну, что с ним, гадом, делать? А мне один прораб из заключенных говорит: "Получишь посылку – отдай мне, я отдам нарядчику и тебя переведу". И я так и сделал. А нарядчик меня "бах" – и в бригаду Солженицына. Небо и земля! Тут ломом долбишь эту землю, а там в помещении сидишь, рубильники там делаешь или еще что-нибудь. Это ж совсем другое дело.

И знаете, я когда долбал эту землю, я не знал, что такое конструктор даже. Я же 7 классов... А тут зашел, смотрю: сидят, светло, тепло и мухи не кусают. Тут на морозе не гибнешь. Сидят, что-то там чертят. Я спрашиваю: "А что это такое?" Говорят: "Конструктор". Я думал: неужели я не добьюсь? Добился…

Когда освободился, я поступил в техникум. Это ошибка была. Надо было сразу в институт. Но я думал, что не примут. Понимаете, с моими 2-мя пятнами такими: один раз 25 и второй раз 25. Ну, я в техникум на столярно-мебельное производство. Я получил там диплом с отличием. И через два года взял и пошел в институт: участник войны и диплом с отличием из техникума. Я поступаю в Минский политехнический на специализацию ЭА – электропривод и автоматизация промышленных установок. Самая сложная специальность – электроавтоматика.

И работал инженером-конструктором, хотя инженер-электрик. Работал сначала на "Коминтерне", потом – на заводе БАДЭ, а потом – на хрустальном заводе. Есть изобретения. А чтобы получить изобретение, надо, чтобы за последние 50 лет таких технических решений нигде в мире не было. Проверяются шесть государств: США, Англия, Франция, Германия, Япония и СССР. Вот, если в этих шести странах за последние 50 лет ничего подобного нет, значит – изобретение. Имею шесть изобретений. А сейчас помогаю "зекам". Только политическим, только по Беларуси. Из фонда Солженицына. Тем, кто сидел не менее 5 лет. У меня 100 человек…

Заўвагі

1 Поўная версія гэтага артыкула была апублікаваная ў *The Journal of Modern History* 78 (June 2006): 333–376 (2006 by The University of Chicago). Скарачэнне і передрук са згоды аўтара. Падрыхтоўка да друку Настассі Матусевіч (Рэд.)
Early drafts of this article were presented at various workshops at the University of Chicago; Johns Hopkins University; the University of Maryland, College Park; the University of California at Berkeley; Humboldt University, Berlin; Stanford University; and the University of Tu¨bingen, Germany. I thank the participants for their constructive comments. Special thanks go to Karel Berkhoff, John Connelly, Sergey Khomich, Anu-Mai Ko˜ll, Stephen Kotkin, Martina Mo˝is, Benjamin Nathans, Aigi Rahi, Yuri Slezkine, Jeremi Suri, William Taubman, Valerii Vasil'ev, David Wolff, and Serhy Yekelchyk, and the readers of the Journal of Modern History for their contributions to this piece. The research and writing of this article were generously supported by the German Marshall Fund, the W. Glenn Campbell and Rita Ricardo-Campbell and William Bark National Fellowship at the Hoover Institution, and the History Department at Stanford University.

2 Valentyn Malanchuk, Torzhestvo Leninskoi natsional'noi polityky: Komunistychna partiia – orhanizator rozviazannia natsional'noho pytannia v zakhidnykh oblastiakh URSR (L'viv, 1963), 564–65. Notable exceptions to the inattention to the Soviet domestic-external axis during the 1956 crisis have been Mark Kramer, Borys Lewytzkyj, Romuald Misiunas, and Rein Taagepera, whose works are referred to below. For a pioneering effort (that regrettably was not followed) to map the impact of the newly acquired empire on the Soviet core, see Roman Szporluk, ed., The Influence of East Europe and the Soviet West on the USSR (New York, 1975).

3 The Lithuanian KGB did not mince words in its condemnation of the release of anti-Soviet activists and guerrillas who "in our view were erroneously and prematurely released from incarceration" and for whom, as well as for other hidden enemies of socialism, "the recent events in Poland and Hungary provoked the hope for restoration of capitalist order in the Soviet Union... [These were people] who had not renounced their hostile views of Soviet power, [who] exerted negative influence on unstable segments of the population... [and who] resumed their efforts to form an anti-Soviet nationalist underground in the republic." Lietuvos Visuomene˙s Organizaciju˛ Archyvas (hereafter LVOA) fondas 1771, apraš as 190, byla 11, lapas 24–25, 41 (hereafter fondas/apraš as/byla/lapas).

4 Between 1944 and 1952, some 203,662 people were deported from western Ukraine, of whom the majority (182,543) were categorized as nationalist guerrillas, members of the nationalist underground, and their supporters and family members. On January 1, 1953, deportees from the Baltic republics numbered 172,362 people in the camps and special settlements. Tsentral'nyi Derzhavnyi Arkhiv Hromads'kykh Ob'iednan Ukraı¨ny (hereafter TsDAHOU) 1/24/4531/76; Viktor Zemskov, "Prinudatel'nye migratsii is pribaltiki v 1940–1950-kh godakh," Otechestvennye arkhivy 1 (1993): 6. For a list of amnesty decrees issued between March 1953 and May 1956, see Gosudarstvennyi Arkhiv Rossiiskoi Federatsii (hereafter GARF) 9479/1/949/11–13.

5 Eesti Riigiarhiivi Filiaali (hereafter ERAF) 131/1/362/39–53; Mart Laar, War in theWoods: Estonia's Struggle for Survival, 1944–1956, trans. Tiina Ets (Washington, DC, 1992), 194; TsDAHOU 1/24/4297/4, 8–9; Politychnyi terror i terorizm v Ukraı¨ni, xix–xxst. Istorychni narysy (Kiev, 2002), 769; Viktor Chebrikov et al., eds. Istoriia Sovetskikh organov gosudarstvennoi bezopasnosti (Moscow, 1977), 524 (this KGB internal textbook was prepared for the training of the agency's officers; it is still classified in Russia but is available at www.fas.harvard.edu/hpcws); LVOA 1771/190/11/27–28, 31–32, 37–38.

6 Natsyianal'ny Arkhiu Respubliki Belarus' (hereafter NARB) 99/6/232/2–4.

7 NARB 4/62/427/255–59, 265–66.

8 Litopys UPA: Nova seriia, 7 vols. (Kyiv/Toronto, 2001–3), 7:536–44.

9 GARF 9401/1a/568/338–39; TsDAHOU 1/24/4297/12; NARB 4/62/444/512.

10 Danylo Shumuk, Life Sentence: Memoirs of a Ukrainian Political Prisoner (Edmonton, 1984), 279, 282–85.

11 Robert Sullivant, Soviet Politics and the Ukraine, 1917–1957 (New York, 1962), 288–91; Amir Weiner, Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution (Princeton, NJ, 2000), 129–90.

12 The KGB noted with evident satisfaction that Gulag returnees counted for more than 60 percent of the agents recruited by its Ukrainian branch in 1956–57 for the struggle against Ukrainian nationalists. Chebrikov et al., Istoriia, 523.

13 Derzhavnyi Arkhiv Ministerstva Vnutrishnikh Sprav Ukraı¨ny (DAMVSU) Kiev 3/1/184/29, 12–13; TsDAHOU 1/24/4297/42–43; TsDAHOU 1/24/4307/188–94; TsDAHOU 1/24/4624/11–12.

14 Shumuk, Life Sentence, 300–301, 303–4.

15 TsDAHOU 1/24/4377/121–22.

16 For recanting former inmates, see Adler, The Gulag Survivor, 81, 101; and Eugenia Ginzburg, Journey into the Whirlwind, trans. Paul Stevenson and Max Hayward (New York, 1967), 417.

17 GARF 9479/1/547/3, 71.

18 GARF 9479/1/547/3, 4, 131, 11b.

19 Joseph Scholmer, Vorkuta, trans. Robert Kee (New York, 1954), 133. See also Aleksandr Solzhenitsyn, Arkhipelag Gulag, 1918–1956: Opyt khudozhestvennogo issledovaniia, 3 vols. (Moscow, 1989), 3:254–55.

20 Scholmer, Vorkuta, 138, 140. One Estonian returnee noted with pride that while many fellow Estonians had families and children born in exile, none of them had married a Russian. Eesti Kultuurilooline Arhiiv (hereafter EKLA), no. 620, 51a.

21 On the role of Ukrainian and Baltic nationalists in the strikes and uprisings, see "Vosstanie v Steplage," Otechestvennye arkhivy 4 (1994): 33–82, esp. 52–53, 63–77; Solzhenitsyn, Arkhipelag Gulag, 3:305–6, 329.

22 LVOA 1771/190/11/37, 40–41, 44–47. For Soviet concerns about the enduring influence of the church on social life in western Ukraine during the trying time of the 1956 crisis, especially in the countryside, see Iurii Slyvka et al., Kul'turne zhyttia v Ukraı¨ni:Zakhidni zemli, 2 vols. (L'viv, 1996), 2:268–71.

23 ERAF 1/211/5/84–85, 35–36, 42. For other and similar reactions throughout the Soviet Union, see Elena Zubkova, Russia after the War: Hopes, Illusions, and Disappointments, 1945–1957, trans. and ed. Hugh Ragsdale (New York, 1998), 186–90; Mark Kramer, "The Soviet Union and the 1956 Crisis in Hungary and Poland: Reassessments and New Findings," Journal of Contemporary History 33 (1998): 195–96. For identical reactions in Poland, see Tony Kemp-Welsh, "Khrushchev's 'Secret Speech' and Polish Politics: The Spring of 1956," Europe-Asia Studies 48, no. 2 (1996): 181–206. Khrushchev delivered a second de-Stalinization speech on March 20, 1956, on the occasion of the special session of the Polish UnitedWorkers' Party in the wake of Boleslaw Bierut's death. For an excerpt of the Warsaw speech, see "Khrushchev's Second Secret Speech" (introduced and edited by L.W. Gluchowski), Cold War International History Project Bulletin 10 (March 1998): 44–49.

24 General Andrei Vlasov, who was one of the heroes of the Battle of Moscow, was later captured by the Germans and under their auspices formed the Russian Liberation Army. After the war, Vlasov and his close associates were convicted of treason and hanged. ERAF 1/211/5/45–46.

25 In early 1953, the republic's Central Committee ordered intensification of jamming, including a plea for help to the Baltic fleet, curtailment of the sale of long-range wireless radios, and an increase in supply of short-range receivers, along with improvement of the quality of the admittedly unattractive local radio programs. ERAF 1/5/52/1–3, 5.

26 TsDAHOU 1/24/4373/177.

27 ERAF 1/211/5/44, 47–49. For a detailed account of the mass disorder in Georgia following Khrushchev's speech, see Vladimir Kozlov, Massovye besporiadki v SSSR pri Khrushcheve i Brezhneve (Novosibirak, 1999), 155–83.

28 TsDAHOU 1/24/4265/3–4; TsDAHOU 1/46/7070/65; Kul'turne zhyttia v Ukraı¨ni, 2:213.

[29] See, e.g., the reports by the Drohobych Regional Party Committee (obkom) in Ts-DAHOU 1/46/7070/33–34; Transcarpathian obkom, TsDAHOU 1/46/7070/40–41; and L'viv obkom, TsDAHOU 1/46/7070/66–67, 70.

[30] By late November 1956, some one thousand copies of leading Polish newspapers circulated in L'viv alone, providing readers with information on theYugoslav government's reaction to the abduction of Imre Nagy to Romania, Nehru's statement on the "crisis of Communism," critical essays on socialist realism and "Zhdanovshchina" in literature, and reports on the Polish government's consent to American aid. Kul'turne zhyttia v Ukraı¨ni,2:220, 274.

[31] The authorities in L'viv noted that the events in Hungary and Poland and information from foreign radio broadcasts and the socialist-bloc media reignited debates over the sensitive issues of nationality policy, collectivization, and the sources of the Soviet victory in World War II and soured relations between Ukrainian and Russian students. Kul'turne zhyttia v Ukraı¨ni, 2:274–75.

[32] GARF 9401s/1s/4444/27–27b, 28.

[33] EKLA, no. 519, 206.

[34] "Sotsial'no-politicheskaia obstanovka v Pribaltike v 50-e gody," Voennye arkhivy Rossii 1 (1993): 247–48. The KGB estimated that about 140,000 Lithuanians corresponded with the outside world, with some 720,000 letters reaching the republic between January 1956 and April 1957. According to the agency, the influx of anti-Soviet letters drastically increased during the Polish-Hungarian crisis. Many letters directed the correspondents to foreign radio broadcasts. LVOA 1771/190/11/26–27. For a letter by a student in Vilnius describing anti-Soviet demonstrations to his father in the United States, see Lituanus 7 (1960) 2:65.

[35] Faculty members and students in the Ivan Franko University in L'viv figured prominently in the party's reports on trouble spots in the wake of the Hungarian crisis, but mainly as individuals and not as a group capable of collective action. Kul'turne zhyttia v Ukraı¨ni, 2:238–40, 266–77.

[36] Rossiiskii Gosudarstvennyi Arkhiv Sotsial'no-politicheskoi Istorii (hereafter RGASPI) M-1/46/192/6–8, 10, 19–20, 179.

[37] Thomas Remeikis, Opposition to Soviet Rule in Lithuania, 1945–1980 (Chicago, 1980), 275–78; Misiunas and Taagepera, The Baltic States, 136; "Sotsial'no-politicheskaia obstanovka v Pribaltike v 50-e gody," 250–54.

[38] ERAF 1/211/5/114, 118–20, 128–32.

[39] ERAF 1/211/6/18–19; LVOA 1771/190/11/42.

[40] DAMSVU Kiev 3/1/184/15–18, 46.

[41] TsDAHOU 1/24/4087/377.

[42] TsDAHOU 1/24/4531/76–77. Sixty released nationalist leaders were sent back to the camps. Chebrikov et al., Istoriia, 524.

[43] TsDAHOU 1/24/4297/199–200; Zemskov, "Prinudatel'nye migratsii," 12–13; ERAF 17-1/1/299/86–87.

[44] Rossiiskii Gosudarstvennyi Arkhiv Noveishei Istorii (hereafter RGANI) 89/6/2/1–12, esp. 8, 10–11. For the protocol of the Presidium meeting on December 6 that discussed the letter and included a reference to a party "purge" and a remark by Khrushchev about

the undeserved release of some inmates, see Aleksandr Fursenko, ed., Presidium TsK KPSS, 1954–1964: Chernovye protokol'nye zapisi zassedanii; Stenogrammy, 3 vols. (Moscow, 2003), 1:212–13.

45 The restless students were confronted, too, but with different measures. The party authorities in L'viv responded to the Presidium's letter with intensified propaganda among the students, including excursions to leading collective farms and industrial centers in eastern Ukraine. Kul'turne zhyttia v Ukraı̈ni, 2:275.

46 Shumuk, Life Sentence, 302–5.

47 NARB 4/62/444/513–14.

48 ERAF 1/211/6/18, 21–22.

49 Valeriu Pasat, Trudnye stranitsy istorii Moldovy, 1940–1950-e gg. (Moscow, 1994), 721–23, 726–29, 736–38.

50 For updated figures of casualties in Hungary, see Kramer, "The Soviet Union and the 1956 Crisis," 210–12.

51 Litopys UPA: Nova seriia, 3:375–79; TsDAHOU 1/24/31/83–93, 437–39; TsDAHOU 1/24/42/27–38; TsDAHOU 1/24/98/308–9; TsDAHOU 1/24/874/358–62.

52 During the campaign against postwar collectivization, the guerrillas allegedly displayed decapitated heads of three supporters of the Soviets on stakes in the village center and chopped off the right arms of two other peasants who voted for the establishment of collective farms. TsDAHOU 1/24/4297/195–201.

53 See the law "On Intensification of the Fight against Antisocial, Parasitic Elements." The law authorized a general meeting of citizens—defined as a street committee or a commission of the public order of a housing unit in town and a village soviet in the countryside—to order the exile of "able-bodied adults who lead an antisocial, parasitic life," for a term of two to five years with compulsory labor." TsDAHOU 1/24/4738/1–4, 81–83. For useful discussions of the law, see Rene Beerman, "A Discussion on the Draft Law against Parasites, Tramps and Beggars," Soviet Studies 9 (1957): 214–22; Armstrong, The Politics of Totalitarianism, 324–25.

54 TsDAHOU 1/24/4532/16.

55 "Tse bilshe ne povtoryt'sia," Chervonyi prapor, March 13, 1957.

56 The following account draws on the report sent by the Rivne obkom secretary to Mykola Pidhornyi, the secretary of the Ukrainian Central Committee, in TsDAHOU 1/24/4944/10–28. A report from September 18, 1959, to the Central Committee in Kiev stated that in recent years fourteen public trials were staged in Rivne, L'viv, Stanyslaviv, Volhyn, and Ternopil, in which some fifty-one former OUN terrorists were tried and twenty-four were sentenced to death. TsDAHOU 1/16/85/248–49.

57 TsDAHOU 1/24/4944/19–20.

58 Cited in Oleg Kharkhordin, The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices (Berkeley, 1999), 299.

59 On the profound impact of the war on Khrushchev, see William Taubman, Khrushchev: The Man and His Era (New York, 2003), 147–78.

60 GARF 9479/1/949/119; GARF 9479/1/946/173, 214; GARF 9479/1/948/77–78.

61 GARF 9479/1/949/119.

[62] Summing up the past decade, the Ukrainian MVD and Procuracy noted that 90.5 percent of the approximately 60,000 political exiles who returned to western Ukraine did so with the consent of the local authorities. On May 20, 1970, the agencies offered the final removal of all restriction on former nationalists, including resettlement in western Ukraine. This, however, did not amount to rehabilitation, an act that entailed recovery of confiscated property, which the agencies kept tightly under their jurisdiction. By January 1971, barely 6,117 people had obtained full rehabilitation. TsDAHOU 1/25/637/35–41.

[63] For the enduring problem of property in the western Ukrainian countryside in the late 1950s, see TsDAHOU 1/24/4944/35–36. On Estonian students, see GARF 9401/2/492/187, 224. While cultural concerns received a positive response, demands for territorial adjustments were rejected and eventually dropped following an intimidation campaign by the Belorussian authorities. Remeikis, Opposition to Soviet Rule in Lithuania, 313–18.

[64] In the course of the population exchange in the immediate postwar years, 786,546 out of 872,917 Poles who resided in western Ukraine had moved to Poland, while 296,459 Polish Ukrainians resettled in the region. Malanchuk, Torzhestvo Leninskoi natsional'noi polityky, 492.

[65] In the course of a preparatory meeting with the Soviet MVD in December 1957, Polish officials estimated that out of 500,000 Poles who had the right of repatriation, some 300,000 wished to exercise it, although it was not clear whether all of them wanted to leave for Poland. The Soviets countered that the actual number was significantly lower, but both agreed that the recent decline in the number of applications was due to the economic crisis in Poland. Both sides were confident that the process would be completed by the end of 1958. RGANI 89/67/2/1–2, 7–8; TsDAHOU 1/24/4749/31–32.

[66] On the tenuous balance between social and ethnic origin and the shift toward the latter from the early 1930s on, see Weiner, Making Sense of War, 138–90.

[67] T. H. Rigby, Communist Party Membership in the U.S.S.R., 1917–1967 (Princeton, NJ, 1968), 302, 304.

[68] Robert A. Feldmesser, "Equality and Inequality under Khrushchev," Problems of Communism 9, no. 2 (1960): 31–39; George W. Breslauer, Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics (Boston, 1982), 23–133.

[69] "On Strengthening the Relationship of the School with Life and on the Further Development of the System of Public Education in the Country: Theses of the Central Committee of the Communist Party and the Council of Ministers of the USSR," in Counts, Khrushchev and the Central Committee Speak on Education, 38–40, 43–44, 55–56; Feldmesser, "Equality and Inequality," 36.

[70] ERAF 17-1/1/299/80–81.

[71] For an intriguing treatise of the Russian borderlands dilemma, see Alfred Rieber, "Persistent Factors in Russian Foreign Policy," in Hugh Ragsdale, ed., Imperial Russian Foreign Policy (Cambridge, MA, 1993), 315–59.

[72] Not surprisingly, these tensions reflected the Soviet trade-off between cohesion and viability in the eastern bloc after 1956. Kramer, "The Soviet Union and the 1956 Crisis," 213.

[73] Успаміны друкуюцца з захаваннем моўных асаблівасцяў аповеду. Нязначныя скарачэнні датычаць толькі сэнсавых паўтораў і не ўплываюць на змест успамінаў (Рэд.).

ПЕРАКЛАДЫ

TRANSLATIONST

ЭТНІЧНЫЯ ГРУПЫ І МЕЖЫ. САЦЫЯЛЬНАЯ АРГАНІЗАЦЫЯ КУЛЬТУРНЫХ АДРОЗНЕННЯЎ

Фрэдрык Барт

(Осла)

Summary

This text is the translation into Belarusian language of Fredrik Barth`s `Introduction` to `Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference` (1969). The author proposes a new methodological framework for studying the phenomenon of ethnic groups and inter-ethnic relations which is still relevant today.He argues in favor of shifting the focus of the research from the studying of culture of separate ethnic groups and their genesis and history within the structural-functionalist paradigm to the boundaries of these groups and scrutinizing the mechanisms involved in the maintaining of such boundaries. Barth approaches the problems of ethnic groups and inter-ethnic relations from a variety of perspectives (demographic, ecologic, socio-economic, etc.).

Прайшло болей 40 год з часу выхаду ў свет зборніка эсэ пад рэдакцыяй нарвежскага антраполага Фрэдрыка Барта "Этнічныя групы і межы: сацыяльная арганізацыя культурных адрозненняў". Уводзіны, напісаныя да гэтага зборніка, і сёння з'яўляюцца адпраўным пунктам і задаюць рамкі для даследаванняў прыроды этнічнасці, этнічных межаў і міжэтнічных адносінаў. Тэматыка не згубіла сваёй актуальнасці. За мінулы час з'явілася шмат працаў, якія крытыкавалі падыход аўтараў зборніка, але пры гэтым тая ж крытыка адштурхоўвалася ад высунутых апошнімі пастулатаў[1]. Зва-

рот да гэтага тэксту з'яўляецца не столькі добрым тонам ці данінай павагі, колькі неабходнасцю, таму што ён закрануў практычна ўсе самыя істотныя аспекты этнічных груп і міжэтнічных адносін.

У беларускай этналогіі і антрапалогіі за апошні час увага да праблем этнічных груп і адносін паміж імі толькі ўзмацнілася. Пошук новых падыходаў і метадалогіі паспрыяў знаёмству з раней маладаступнымі тэкстамі брытанскай і амерыканскай антрапалогіі. Тэкст Барта таксама належыць да гэтых традыцый, бо погляды аўтара фарміраваліся пад уплывам абодвух (ён скончыў універсітэт у Чыкага і пад кіраўніцтвам прафесара Эдмунда Ліча прайшоў навуковую стажыроўку ў Лондане).

Цяжка пераацаніць значэнне тэксту Барта для сучаснай беларускай гуманістыкі ўвогуле і для этналогіі і этнаграфіі ў прыватнасці. Указанне на тэкст Барта як на "неактуальны" ці "састарэлы" не вытрымлівае крытыкі. Ён абапіраецца на матэрыялы палявых даследаванняў, якія праводзіліся ў самых розных геаграфічных, сацыяльна-палітычных і эканамічных кантэкстах. Гэта не зводзіць іх да нейкага аднаго праблемнага ці рэгіянальнага кола. Тэарэтычная праблема мяжы этнічных груп з'яўляецца цэнтральнай для Барта і яго калег. І справа нават не ў тым, што такія межы нікуды не зніклі і наўрад ці знікнуць у бліжэйшай будучыні, а ў зменлівым характары такіх межаў, што мае свае заканамернасці ў розных рэгіянальных і гістарычных кантэкстах. Нягледзячы на разнастайнасць метадалагічных падыходаў, даследаванне мяжы з'яўляецца найбольш адпаведным адказам і на сучасныя выклікі, звязаныя з праблемай этнічнасці[2].

Этнічныя працэсы на тэрыторыі Беларусі характарызуюцца няроўнасцю ў працяканні і інтэнсіўнасці ў розныя гістарычныя перыяды, а таксама рэгіянальнымі адрозненнямі. Ключавы для развагаў Барта панятак "мяжа" набывае часам дастаткова эсэнцыялізаваны характар. Аднак патрэба погляду на мяжу не толькі як на нешта, што абмяжоўвае, але таксама, як на пэўны рэгулятар і стабілізатар міжэтнічных адносінаў і далей існуе. Змена кантэкстаў, пры якой "вясковая" этнаграфія на працягу ХХ ст. ператваралася ў "гарадскую" сацыялогію таксама з'яўляецца спецыфічным фонам для пераасэнсавання ідэй Барта. Актуальныя пры гэтым праблемы змены ідэнтычнасці і асіміляцыі ў кантэксце стасункаў улады і падпарадкавання (ці супраціву) і стыгматызацыі ў кантэксце этнічных працэсаў не вычэрпваюць патэнцыйную даследчую праблематыку і эпістэмалагічную важнасць мяжы.

Дыялогавы рэжым міжэтнічных адносінаў, на што звяртае ўвагу Барт, дагаварны і кампрамісны характар ідэнтычнасцей пры ўзаемадзеянні, іх нефіксаваны і няжорсткі характар, магчымасць для людзей пераходзіць такія межы

ў штодзённых кантактах паказвае, наколькі абмяжоўвае даследчыкаў погляд на этнічныя групы выключна як на суб'ект гістарычнага развіцця, які прымае новыя элементы культуры. Не існуе простай карэляцыі паміж гэтымі двума ўзроўнямі. Культура не дэтэрмінуе мяжу. Апошняя залежыць ад непрыкметных і няўлоўных на першы погляд установак і механізмаў. На гэтым і павінна засяроджвацца ўвага. Пошук прыхаваных механізмаў падтрымання мяжы паміж этнічнымі групамі патрабуе ад даследчыкаў выкарыстання самых розных перспектыў, вельмі ўдумлівага і ўважлівага разгляду ўсіх бакоў жыцця вывучаемай этнічнай групы. Не складанне каталога культурнай спецыфікі ці асаблівасцей у матэрыяльнай ці духоўнай сферы, але вывучэнне *ўзаемадзеяння* як у сінхронным, так і дыяхронным кантэксце становіцца асноўным элементам даследавання. Гэты "сацыялагізуючы" бок праграмы даследаванняў кантрастуе з "гістарычнымі" і "фальклорнымі" ўстаноўкамі беларускай этналогіі і этнаграфіі. Заклік да пошуку арганізацыйна істотнай тканіны культуры, а не простая фіксацыя наяўнасці і паходжання тых ці іншых культурных элементаў у кантэксце антрапалагічнага падыходу да вывучэння праблем этнічнасці не страчвае свайго значэння.

Неаднастайнасць інтэнсіўнасці ўласцівых групе культурных асаблівасцей і рэгіянальныя адрозненні, звязаныя з чыннікамі экалагічнага асяроддзя, увогуле павінны быць прадметам асобнага разгляду. Але сувязь апошніх з палітычным і эканамічным бакамі этнічных груп не атрымала належнага асвятлення ў кантэксце беларускай этналогіі.

Гэта, безумоўна, далёка няпоўны пералік тых праблем, якія паўстаюць пры функцыянаванні тэксту нарвежскага антраполага ў рамках беларускай этналогіі. Мы паспрабавалі толькі прасігналізаваць існаванне кола патэнцыйных даследчых задач і неабходнасць перагляду ўстойлівых даследчыцкіх стэрэатыпаў у дысцыпліне. Тэкст Барта можна разглядаць не толькі як крыніцу натхнення, але і як своеасаблівую праграму даследаванняў функцыянавання этнічных груп.

Алесь Пагарэлы

Дадзены зборнік артыкулаў[3] прысвечаны праблемам этнічных груп і іх устойлівасці. Гэта важная, але належным чынам не ацэненая тэма ў сацыяльнай антрапалогіі. Практычна ўсе развaжанні антраполагаў аб гэтай праблеме абапіраюцца на перакананне, што культурная зменлівасць не ўяўляе сабой кантынууму, г. зн., што існуюць вялікія супольнасці людзей, якія ў прынцыпе маюць агульную культуру, і існуюць наборы адрозненняў, што вылучаюць кожную такую асобную культуру сярод іншых. Паколькі культура гэта не

што іншае, як спосаб апісання чалавечых паводзінаў, то атрымліваецца, што існуюць асобныя групы людзей, г.зн этнічныя супольнасці, якія адпавядаюць кожнай культуры. Шмат увагі надавалася адрозненням паміж культурамі, іх гістарычным межам і ўзаемным сувязям. Аднак унутраная арганізацыя этнічных груп і прырода межаў паміж імі яшчэ не былі адпаведным чынам даследаваны. Сацыяльныя антраполагі ў значнай ступені пазбягалі гэтых праблем, дзякуючы выкарыстанню занадта абстрактнай канцэпцыі "грамадства" для прадстаўлення макрасацыяльнай сістэмы, унутры якой можна аналізаваць канкрэтныя меншыя паводле маштабу групы і адзінкі. Але пры гэтым ігнараваліся эмпірычныя ўласцівасці і межы этнічных груп, а таксама тэарэтычныя праблемы, якія ўздымае іх даследаванне.

Хоць ніхто не прымае ўсур'ёз наіўнае перакананне, што кожнае племя ці народ захоўваюць сваю культуру, дзякуючы варожаму ігнараванню сваіх суседзяў, усё яшчэ існуе спрошчаны погляд, паводле якога геаграфічная і сацыяльная ізаляцыя з'яўляюцца важнымі чыннікамі ў захаванні культурнай шматстайнасці. Эмпірычнае даследаванне прыроды этнічных межаў прынесла два адкрыцці, якія наўрад ці былі нечаканымі. Яны дэманструюць недакладнасць апісанага погляду. Па-першае, становіцца відавочным, што межы захоўваюцца, нягледзячы на перамяшчэнне праз іх людзей. Інакш кажучы, існаванне катэгарыяльных этнічных адрозненняў не вынікае з адсутнасці мабільнасці, кантактаў ці інфармацыі, але прадугледжвае сацыяльны працэс выключэння і ўключэння, дзякуючы якому асобныя катэгорыі захоўваюцца, *нягледзячы* (тут і далей курсіў аўтара. – *Пер.*) на змены групавой прыналежнасці на працягу жыцця індывіда. Па-другое, аказваецца, што трывалыя, а часта і жыццёва важныя сацыяльныя адносіны падтрымліваюцца па-над такімі межамі, і нярэдка яны заснаваны на дыхатамізацыі этнічных статусаў. Інакш кажучы, этнічныя адрозненні не заснаваны на адсутнасці сацыяльнага ўзаемадзеяння і ўзаемным непрыманні, наадварот, яны ўяўляюць сабой фундамент, на якім базуюцца макрасацыяльныя сістэмы. Узаемадзеянне ў такой сістэме не вядзе да яе знікнення шляхам зменаў і акультурацыі. Культурныя адрозненні паміж групамі захоўваюцца, нягледзячы нават на міжэтнічныя кантакты і ўзаемную залежнасць.

Агульны падыход да праблемы

З упэўненасцю можна казаць пра важнае праблемнае поле, якое патрабуе пераасэнсавання. Тут неабходны камбінаваны тэарэтычны і эмпірычны наступ. Нам трэба ўважліва вывучыць эмпірычныя матэрыялы з розных да-

следаванняў і суаднесці нашы канцэпцыі з гэтымі эмпірычнымі фактамі, каб растлумачыць іх настолькі проста і дакладна, наколькі гэта магчыма, і зразумець іх сэнс. У артыкулах зборніка кожны аўтар аналізуе выпадак, які добра ведае з уласных палявых даследаванняў і імкнецца выкарыстаць прыняты ўсімі комплекс канцэпцый у аналізе. Аснову тэарэтычнай базы ўтвараюць некалькі ўзаемазвязаных частак. Па-першае, мы падкрэсліваем той факт, што этнічныя групы – гэта катэгорыі прыпісвання і ідэнтыфікацыі для саміх актораў, і яны такім чынам дазваляюць арганізаваць узаемадзеянне паміж людзьмі. Мы спрабуем звязаць іншыя характарыстыкі этнічных груп з гэтай асноўнай. Па-другое, ва ўсіх артыкулах выкарыстоўваецца генератыўны падыход да аналізу. Мы стараемся раскрываць розныя працэсы, якія, як нам падаецца, дзейнічаюць пры ўтварэнні і захаванні этнічных груп, а не працаваць у рамках тыпалогіі форм этнічных груп і адносінаў паміж імі. Па-трэцяе, каб назіраць гэтыя працэсы, мы пераносім увагу нашага даследавання з унутранай пабудовы і гісторыі асобных груп на этнічныя межы і іх захаванне. Кожны з гэтых пунктаў патрабуе дэталёвага разгляду.

Вызначэнне этнічнай групы

Тэрмінам "этнічная група" ў антрапалагічнай літаратуры звычайна вызначаюць[4] насельніцтва, якое

1. у асноўным біялагічна самаўзнаўляецца,
2. падзяляе фундаментальныя культурныя каштоўнасці, якія рэалізуюцца ў знешнім адзінстве культурных форм,
3. уяўляе сабой поле камунікацыі і ўзаемадзеяння,
4. характарызуецца тым, што прыналежнасць да групы ідэнтыфікуецца як тымі, хто да яе належыць, так і тымі, хто да яе не належыць як катэгорыя, якая адрозніваецца ад іншых катэгорый таго ж самага парадку.

Такое вызначэнне ідэальнага тыпу паводле зместу недалёка адыходзіць ад традыцыйнага сцвярджэння, што раса = культура = мова і што грамадства = адзінка, якая адштурхоўвае ці дыскрымінуе іншых людзей. Аднак у мадыфікаваным выглядзе яно адпавядае шматлікім сітуацыям эмпірычных палявых даследаванняў, прынамсі, у тым выглядзе, як яны нам прадстаўлены і апісваюцца, так што гэтае значэнне працягвае служыць мэтам большасці антраполагаў. Мая нязгода з гэтым вызначэннем выклікана не сутнасцю гэтых характарыстык, хоць я давяду, што мы выйграем ад пэўнай змены акцэнту. Маё галоўнае пярэчанне заключаецца ў тым, што такая фармулёўка перашкаджае нам зразумець феномен этнічных груп і іх месца ў чалавечым грамадстве

і культуры. Яе мэта – прадставіць мадэль ідэальнага тыпу для рэкурэнтных эмпірычных форм і ў той жа час захаваць у сабе папярэдне вызначаны набор чыннікаў, якія трэба ўлічваць пры даследаванні ўтварэння, структуры і функцый такіх груп.

Але важней тое, што мы можам сцвярджаць, што захаванне этнічнай мяжы само па сабе не з'яўляецца праблемай. Яна нібыта прадвызначана ізаляцыяй, якую спараджаюць расавая і культурная дыферэнцыяцыі, сацыяльная сепарацыя, моўныя бар'еры, спантанная ці арганізаваная варожасць. Такім чынам мы абмяжоўваем кола чыннікаў, якія выкарыстоўваем для тлумачэння культурнай шматстайнасці. Мы схільныя ўяўляць, што кожная група развівае свае культурныя і сацыяльныя формы ў адноснай ізаляцыі ў асноўным у адказ на лакальныя экалагічныя чыннікі шляхам адаптацыі праз вынаходніцтва і выбарачнае запазычванне. Такі погляд на гэтую праблему спрыяў пашырэнню ўяўлення пра свет асобных народаў з іх культурамі, кожны з якіх арганізаваны ў грамадства, якое цалкам абгрунтавана можа быць ізаляваным з мэтай апісання яго як асобнага вострава.

Этнічныя групы як носьбіты культуры

Ухіляючыся ад дыскусіі аб адпаведнасці такога варыянта культурнай гісторыі не толькі для акіянічных астравоў, мы лепей звернем увагу на лагічныя хібы такога погляду. Сярод названых вышэй характарыстык агульным культурным рысам звычайна надаецца галоўная роля. На мой погляд, мы можам больш выйграць, калі будзем лічыць гэтую вельмі важную характарыстыку хутчэй вынікам, а не першаснай ці вызначальнай рысай у арганізацыі этнічнай групы. Калі выбраць аспект этнічных груп як носьбітаў культуры ў якасці іх першаснай характарыстыкі, то гэта будзе мець далёкасяжныя наступствы. Гэта прыводзіць да ідэнтыфікацыі і вылучэння этнічнай групы паводле марфалагічных асаблівасцей культуры, носьбітам якой яна з'яўляецца. І гэта ж у сваю чаргу вядзе да неабгрунтаванага погляду як (1) на прыроду пераемнасці такіх адзінак у часе, так і (2) месца чыннікаў, якія абумоўліваюць форму гэтых груп.

Калі падкрэсліць культурны аспект, то класіфікацыя груп ці асобаў як членаў нейкай этнічнай групы павінна залежыць ад таго, якія рысы культуры ў іх могуць праяўляцца. Гэта тое, што этнограф-назіральнік можа аб'ектыўна ацэньваць у прасторы культурнай традыцыі, не ўлічваючы катэгорыі і прадузятасць даследуемай групы. Адрозненні паміж групамі ператвараюцца ў наборы іх культурных асаблівасцей, увага канцэнтруецца на аналізе культуры, а не эт-

нічнай арганізацыі. Дынамічныя адносіны паміж групамі будуць паказаны ў даследаваннях акультурацыі, якія апошнім часам страчваюць папулярнасць у антрапалогіі, хоць іх тэарэтычныя недахопы ніколі сур'ёзна не абмяркоўваліся. Паколькі гістарычнае паходжанне дадзенай сукупнасці культурных асаблівасцей разнастайнае, то ствараецца глеба для з'яўлення свайго роду "этнагісторый", якія адлюстроўваюць культурныя напластаванні і змены, шукаючы тлумачэння, чаму пэўны элемент быў запазычаны. Аднак што ж гэта за супольнасць, чыю пераемнасць у часе могуць адлюстраваць такія даследаванні? Парадаксальным чынам яна мусіць уключаць і культуры мінулага, уплыў якіх, відавочна, можна цалкам выключыць у сучаснасці з прычыны адрозненняў у форме, дакладна тых самых, якія з'яўляюцца вызначальнымі для сінхроннай дыферэнцыяцыі этнічных адзінак. Узаемная сувязь паміж "этнічнай групай" і "культурай" наўрад ці можа быць высветлена гэтай блытанінай.

Знешнія культурныя формы, якія мы адносім да асноўных характарыстык, сведчаць пра ўплыў экалагічных чыннікаў. Тут я не маю на ўвазе тое, што яны адлюстроўваюць гісторыю адаптацыі да асяроддзя; хутчэй яны ўказваюць на знешнія абставіны, да якіх людзі мусяць прыстасоўвацца. Ці будзе тая ж самая група людзей з нязменнымі каштоўнасцямі і ідэямі, напэўна, весці іншы лад жыцця і інстытуалізаваць іншыя формы паводзінаў, калі сутыкнецца з рознымі магчымасцямі, якія прапануе адрознае ад папярэдняга навакольнае асяроддзе? Таксама мы павінны чакаць, што адна і тая ж этнічная група, расселеная на тэрыторыі з разнастайнымі экалагічнымі ўмовамі, будзе дэманстраваць рэгіянальныя адрозненні ў формах інстытуалізаваных знешніх паводзін, якія не будуць адлюстроўваць адрозненняў у культурнай арыентацыі. Як тады класіфікаваць іх, калі знешнія інстытуалізаваныя формы з'яўляюцца дыягнастычнымі?

Адпаведным прыкладам з'яўляецца распаўсюджанне і разнастайнасць лакальных сацыяльных сістэм у пуштунаў[5]. Звяртаючыся да фундаментальных пуштунскіх каштоўнасцей, пуштуны з поўдня, арганізаваныя ў гамагенныя лініджы ў горных раёнах, палічаць паводзіны пуштунаў з даліны Суат настолькі адрознымі ад сваіх і годнымі асуджэння ў катэгорыях уласных каштоўнасцей, каб абвясціць сваіх суседзяў з поўначы "больш не пуштунамі". І сапраўды, калі меркаваць паводле "аб'ектыўных" крытэрыяў, то іх формы сацыяльнай арганізацыі больш набліжаныя да тых, якія існуюць у пенджабцаў. Але мне ўдалося пасля тлумачэння асаблівасцей сітуацыі паўночных пуштунаў прымусіць паўднёвых пагадзіцца, што першыя з'яўляюцца такімі ж сапраўднымі пуштунамі, і з вялікай неахвотай прызнаць, што ў аналагічных умовах яны самі дзейнічалі б аналагічна.

Атрымоўваецца, што няправільна лічыць знешнія культурныя формы тымі характарыстыкамі, якія ў кожны момант адрозніваюць этнічную групу. Гэтыя знешнія формы абумоўлены экалогіяй і культурай, якая перадаецца ад пакалення да пакалення. Нельга таксама сцвярджаць, што кожная дыверсіфікацыя ўнутры групы – гэта першы крок у кірунку падзелу і павелічэння колькасці этнічных адзінак. У нас ёсць добра вядомыя і дакументаваныя прыклады этнічных груп, якія таксама знаходзяцца на прымітыўным узроўні эканамічнай арганізацыі і займаюць некалькі адрозных экалагічных ніш, але пры гэтым захоўваюць базавае этнічнае і культурнае адзінства цягам доўгага перыяду (гл. прыклад чукчаў, якія жывуць далёка на сушы і на ўзбярэжжы[6], ці саамаў з узбярэжжа, рачных і аленяводаў[7]).

У адным з наступных артыкулаў Блом[8] прыводзіць моцныя аргументы на карысць гэтага тэзісу на прыкладзе горных фермераў цэнтральнай Нарвегіі. Ён паказвае, як іх дзейнасць і самаацэнка ў катэгорыях агульных нарвежскіх каштоўнасцей забяспечвае ім сталае членства ў буйнейшай этнічнай групе, нягледзячы на толькі ім уласцівыя і вельмі спецыфічныя віды дзейнасці, навязаныя лакальнымі экалагічнымі ўмовамі. Дзеля аналізу падобных выпадкаў патрэбны такі падыход, які б не блытаў вынікі ўплываў экалагічных чыннікаў на паводзіны з вынікамі ўздзеяння культурнай традыцыі, а дазволіў бы аддзяліць гэтыя чыннікі і даследаваць не экалагічныя культурныя і сацыяльныя кампаненты этнічнай шматстайнасці.

Этнічныя групы як тып арганізацыі

Этнічныя групы разглядаюцца як форма сацыяльнай арганізацыі, калі ўвага засяроджваецца на тым, што з'яўляецца *сацыяльна* значным. Найважнейшым становіцца пункт 4 у спісе рысаў этнічнай групы, прадстаўленых вышэй, а менавіта прыпісванне сабе ды іншым пэўнай ідэнтычнасці. Прыпісванне этнічнай катэгорыі – гэта класіфікацыя асобы з пункту гледжання яе базавай і самай агульнай ідэнтычнасці, абумоўленай, як можна дапусціць, яе паходжаннем і культурнымі каранямі. У той меры, у якой дзеючыя асобы выкарыстоўваюць этнічныя ідэнтычнасці для катэгарызацыі сябе і іншых з мэтай узаемадзеяння, яны ўтвараюць этнічныя групы ў арганізацыйным сэнсе.

Важна заўважыць, што хоць этнічныя катэгорыі і ўлічваюць культурныя адрозненні, мы не можам дапусціць, што існуюць простыя адносіны паміж этнічнымі адзінкамі, з аднаго боку, падобным і адрозным у культуры, з іншага. Рысы, якія сапраўды важныя, гэта не сукупнасць "аб'ектыўных" адрозненняў,

але тыя з іх, якія самі акторы лічаць істотнымі. Розныя экалагічныя ўмовы не толькі падкрэсліваюць і ўзмацняюць такую розніцу. Некаторыя культурныя адрозненні выкарыстоўваюцца людзьмі ў якасці сігналаў ці знакаў адрознасці, іншыя ігнаруюцца, а ў некаторых відах узаемадзеяння радыкальныя адрозненні прымяншаюцца і не прымаюцца ў разлік. Культурны змест этнічных дыхатомій з аналітычнага пункту гледжання можа мець два ўзроўні: (1) знешнія сігналы ці знакі як рысы адрознення, якія людзі шукаюць у іншых і дэманструюць самі, каб паказаць сваю ідэнтычнасць. Часта гэтымі рысамі з'яўляюцца вопратка, мова, пабудова жытла ці агульны лад жыцця і (2) фундаментальныя каштоўнасныя арыентацыі – нормы маральнасці і стандарты ацэнкі паводзінаў.

Паколькі прыналежнасць да этнічнай катэгорыі прадугледжвае канцэпцыю асобы пэўнага тыпу, якая мае гэтую ідэнтычнасць, то гэта таксама ўключае патрабаванне быць ацэненым іншымі і самім сабой паводле стандартаў, адпаведных гэтай ідэнтычнасці. Ніводная з гэтых разнавіднасцей культурнага "зместу" не вынікае з дэскрыптыўнага спісу культурных рысаў ці культурных адрозненняў. Абапіраючыся на асноўныя прынцыпы, нельга прадказаць, якія рысы будуць падкрэслівацца і будуць разглядацца акторамі як адпаведныя для арганізацыі ўзаемадзеяння. Інакш кажучы, этнічныя катэгорыі забяспечваюць толькі арганізацыйны каркас, якому ў розных сацыякультурных умовах можна надаць розны аб'ём і формы. Яны могуць аказваць вялікі ўплыў на паводзіны, а могуць і не аказваць; яны могуць мець значэнне для ўсіх відаў сацыяльнай дзейнасці ці толькі ў пэўных яе сферах. Такім чынам, відавочна існуе прастора для этнаграфічных і параўнаўчых апісанняў розных формаў этнічнай арганізацыі.

Акцэнт на прыпісванне этнічнай ідэнтычнасці як галоўнай прыкмеце этнічных груп таксама дапамагае вырашыць дзве канцэптуальныя праблемы, якія мы разглядалі вышэй.

1. Калі этнічная група вызначаецца як тая, якая прыпісвае пэўную ідэнтычнасць, і эксклюзіўная сукупнасць людзей, то прырода яе ўстойлівасці становіцца зразумелай. Яна залежыць ад захавання мяжы. Культурныя рысы, якія сігналізуюць аб мяжы, могуць змяняцца, а культурныя характарыстыкі яе членаў падобным чынам могуць трансфармавацца. Нават арганізацыйныя формы групы могуць змяняцца, але факт таго, што існуе дыхатамізацыя на сяброў і чужынцаў, дазваляе нам дакладна акрэсліць прыроду іх устойлівасці і даследаваць змены культурных форм і "зместу".

2. Толькі сацыяльна значныя чыннікі становяцца важнымі для вызначэння членства ў этнічнай групе, а не знешнія, "аб'ектыўныя" адрозненні, выклі-

каныя іншымі чыннікамі. Зусім не важна, наколькі непадобнымі паводле сваіх знешніх паводзінаў будуць сябры групы. Калі яны кажуць, што яны *A* ў супрацьлегласць да іншай блізкай катэгорыі *B*, то яны жадаюць, каб да іх ставіліся як да *A*, і дазваляюць інтэрпрэтаваць і меркаваць аб сваіх паводзінах як *A*, а не як *B*. Іншымі словамі, яны дэкларуюць сваю прыналежнасць да культуры этнічнай групы *A*. Уплыў гэтых чыннікаў пры супастаўленні з іншымі, што ўплываюць на непасрэдныя паводзіны, можа пазней стаць прадметам даследавання.

Межы этнічных груп

Асноўная ўвага ў даследаваннях, адпаведна гэтаму падыходу, канцэнтруецца на этнічнай *мяжы*, якая вызначае групу, а не на культурным змесце, які яна акрэслівае. Межы, на якія мы павінны звярнуць увагу, гэта, безумоўна, сацыяльныя межы, але яны могуць мець і тэрытарыяльны эквівалент. Калі група захоўвае сваю ідэнтычнасць у сітуацыях узаемадзеяння яе членаў з іншымі, то гэта прадугледжвае крытэрыі для акрэслення членства, а таксама спосабы сігналізацыі ўключэння і выключэння з групы. Этнічныя групы не абавязкова засяляюць эксклюзіўныя тэрыторыі. Трэба аналізаваць розныя шляхі захавання этнічнай групы, і не толькі прыняцце ў сябры групы раз і на заўсёды, але і сталую дэманстрацыю і пацвярджэнне такога членства.

Да таго ж этнічная мяжа каналізуе грамадскае жыццё. Часта яна патрабуе даволі складанай арганізацыі паводзінаў і сацыяльных адносінаў. Ідэнтыфікацыя іншай асобы ў якасці члена нейкай этнічнай групы прадугледжвае супольныя крытэрыі ацэнкі і суджэння. З гэтага вынікае дапушчэнне, што дзве асобы ў прынцыпе “гуляюць у адну і тую ж гульню”, а гэта значыць, што паміж імі існуе патэнцыял для дыверсіфікацыі і пашырэння сацыяльных сувязяў, якія ўрэшце могуць распаўсюдзіцца на ўсе сектары і сферы дзейнасці. З іншага боку, дыхатамічнае адасабленне іншых, як чужынцаў, як членаў іншай этнічнай групы, прадугледжвае прызнанне абмежаванняў у супольных ведах, розніцы ў крытэрыях ацэнкі каштоўнасцей і паводзінаў і абмежавання ўзаемадзеяння ў сферах мяркуемага агульнага паразумення і сумеснага інтарэсу.

Гэта дапамагае зразумець адну істотную форму захавання мяжы, пры якой культурныя адзінкі і межы захоўваюцца надалей. Захаванню этнічнай мяжы таксама спрыяюць сітуацыі сацыяльнага кантакту паміж прадстаўнікамі розных этнічных груп. Яны застаюцца значнымі адзінкамі толькі тады, калі прыналежнасць да іх абумоўлівае існаванне выразнай розніцы ў паводзінах, г.зн. устойлівых культурных адрозненняў. Але ў сітуацыях узаемадзеяння прадстаўнікоў розных этнічных груп можна чакаць, што гэтую розніцу яны

звядуць да мінімуму, таму што ўзаемадзеянне спрыяе ўзгадненню каштоўнасцей і кодэксаў паводзін, інакш кажучы, патрабуе падабенства ці супольнасці культуры[9].

Устойлівасць кантактуючых этнічных груп, такім чынам, залежыць не толькі ад крытэрыяў і сігналаў ідэнтыфікацыі, але і такога структуравання ўзаемадзеяння, якое дазваляе захаваць культурныя адрозненні. Рыса арганізацыі, якая, як я лічу, павінна быць агульнай для ўсіх міжэтнічных адносін, уяўляе сабой сістэматызаваны комплекс правілаў, якія рэгулююць міжэтнічныя сацыяльныя кантакты. У кожнай арганізаванай форме сацыяльнага жыцця прадпісваецца тое, што можа быць істотным для ўзаемадзеяння ў пэўнай сацыяльнай сітуацыі[10]. Калі людзі пагаджаюцца з гэтым, ім не трэба пашыраць гэтую дамоўленасць аб прынцыпах і каштоўнасцях па-за межы таго, што з'яўляецца істотным у сацыяльнай сітуацыі, у якой яны ўзаемадзейнічаюць. Стабільныя міжэтнічныя адносіны прадугледжваюць такое структураванне ўзаемадзеяння: комплекс правілаў, якія рэгулююць сітуацыі кантакту і спрыяюць узаемадзеянню ў некаторых сферах і сектарах дзейнасці, і комплекс абмежаванняў на сацыяльныя сітуацыі, якія выключаюць узаемадзеянне ў іншых сферах і такім чынам ізалююць культуры ад канфрантацыі і мадыфікацыі.

Шматэтнічныя сацыяльныя сістэмы

Шматэтнічныя сацыяльныя сістэмы Фёрнівэл[11] апісаў у сваім аналізе плюралістычнага грамадства: шматэтнічная супольнасць інтэграваная ў рынкавую эканоміку пад кантролем дзяржаўнай сістэмы, дзе дамінуе адна з груп, але застаецца вялікая прастора для культурнай разнастайнасці ў рэлігійнай і ўнутрыгрупавой сферы.

Пазнейшыя антраполагі не ацанілі належным чынам патэнцыйную разнастайнасць сфер міжэтнічных адносінаў і ізаляцыі, а таксама звязаную з імі разнастайнасць шматэтнічных сістэм. Нам вядома аб некаторых меланезійскіх сістэмах гандлю, інтэграваных у эканамічную сферу высокага прэстыжу, а таксама аб пэўным этыкеце і прадпісаннях, якія рэгулююць сітуацыі абмену і адасабляюць іх ад іншых сфер дзейнасці. Мы маем інфармацыю аб розных традыцыйных поліцэнтрычных сістэмах у Паўднёва-Усходняй Азіі[12], якія інтэграваны ў сферу прэстыжнага гандлю і квазіфеадальныя палітычныя структуры. У некаторых рэгіёнах Паўднёва-Заходняй Азіі можна назіраць формы, заснаваныя на больш манетарызаванай рынкавай эканоміцы, тады як палітычная інтэграцыя мае поліцэнтрычны характар. Трэба ўлічваць таксама рытуальную і вытворчую кааперацыю і палітычную інтэграцыю ў індыйскай каставай

сістэме, дзе, магчыма, толькі сваяцтва і сямейнае жыццё застаюцца сферамі, ізаляванымі ад узаемадзеяння, і невычарпальнымі крыніцамі культурнай разнастайнасці. Мы нічога не дасягнем, калі ўсе гэтыя розныя сістэмы назавем у вялікай ступені незразумелым тэрмінам "плюралістычнага" грамадства, тады як даследаванне разнастайнасці структур можа праліць святло на сацыяльныя і культурныя формы.

Міжэтнічныя адносіны і ізаляцыя ад іншых на макраўзроўні маюць свой эквівалент на мікраўзроўні ў выглядзе сістэмы ролевых абмежаванняў. Агульным для ўсіх гэтых сістэм з'яўляецца прынцып, паводле якога этнічная ідэнтычнасць прадугледжвае шэраг абмежаванняў на віды роляў, якія індывід можа адыгрываць, і партнёраў, якіх ён можа выбіраць для рознага віду ўзаемадзеянняў[13]. Іншымі словамі, этнічная ідэнтычнасць, разглядаемая як статус, з'яўляецца дамінуючай у адносінах да іншых статусаў і вызначае комплекс дазволеных статусаў ці сацыяльных індывідуальнасцей (social personalities), якія індывід, што мае гэтую ідэнтычнасць, можа прыняць. У гэтых адносінах этнічная ідэнтычнасць мае падабенства да полавага і рангавага статусаў у тым, што яна абмяжоўвае носьбіта ва ўсёй ягонай дзейнасці, а не толькі ў некаторых асобных сацыяльных сітуацыях[14]. Можна таксама сказаць, што гэта *імператыўны* статус, так што носьбіту ідэнтычнасці яго нельга ігнараваць ці часова змяніць іншымі вызначэннямі сітуацыі. Абмежаванні паводзінаў індывіда, якія вынікаюць з этнічнай ідэнтычнасці, маюць тэндэнцыю быць абсалютнымі, а ў складаных шматэтнічных сістэмах – амаль усеахопнымі. Маральныя і сацыяльныя канвенцыі як складовыя элементы гэтых ідэнтычнасцей, становяцца ўсё больш непрымальнымі да змен, дзякуючы таму што спалучаюцца ў стэрэатыпныя кластэры (clusters) характарыстык адзінай ідэнтычнасці.

Сувязь паміж ідэнтычнасцю і стандартамі каштоўнасцей

Слабым месцам аналізу ўзаемадзеяння і арганізацыі міжэтнічных адносінаў з'яўляецца недахоп увагі да праблемы захавання межаў. Верагодная прычына ў тым, што антраполагі адштурхоўваліся ад памылковай мадэлі прататыпнай сітуацыі міжэтнічнага кантакту. Яны разважалі ў катэгорыях асобных народаў, з асобнымі гісторыямі і культурамі, якія сустракаліся і прыстасоўваліся адзін да аднаго, галоўным чынам, у каланіяльным кантэксце.

Каб прадэманстраваць асноўныя ўмовы для суіснавання ў сітуацыі этнічнай шматстайнасці, я прапанаваў бы хутчэй запытацца саміх сябе, што патрабуецца для *з'яўлення* этнічных адрозненняў на дадзенай тэрыторыі.

Арганізацыйнымі патрабаваннямі для гэтага, відавочна, будуць, па-першае, катэгарызацыя часткі насельніцтва паводле эксклюзіўных і імператыўных статусаў і, па-другое, прыняцце прынцыпу, паводле якога стандарты, якія выкарыстоўваюцца для адной такой катэгорыі, могуць адрозніваццa ад тых, якія выкарыстоўваюцца ў адносінах да другой.

Адно гэта не можа растлумачыць узнікнення культурных адрозненняў, але дазваляе нам прасачыць, як яны захоўваюцца. Кожная катэгорыя можа быць звязана з адрознай групай каштоўнасных стандартаў. Чым большыя будуць адрозненні паміж гэтымі каштоўнаснымі арыентацыямі, тым больш абмежаванняў на міжэтнічнае ўзаемадзеянне яны накладаюць. Індывід павінен пазбягаць прыняцця такіх сацыяльных статусаў і такіх сітуацый у сацыяльнай сістэме, якія б пярэчылі ягонай каштоўнаснай арыентацыі, паколькі такія паводзіны будуць выклікаць негатыўныя санкцыі. Больш таго, паколькі ідэнтычнасці сігналізуюцца, а таксама прымаюцца, то новыя формы паводзінаў будуць дыхатамізавацца. Можна чакаць, што ролевыя абмежаванні будуць працаваць такім чынам, што людзі неахвотна стануць дзейнічаць па-новаму ад страху, што такія дзеянні могуць аказацца неадпаведнымі для індывідаў з іх ідэнтычнасцю, і схіляцца да класіфікацыі форм дзейнасці, звязаных з той ці іншай сукупнасцю (cluster) этнічных характарыстык. Таксама як відавочны падзел на мужчынскую *vs* жаночую працу распаўсюджаны ў некаторых грамадствах, так і існаванне базавых этнічных катэгорый з'яўляецца чыннікам, які распаўсюджвае культурныя адрозненні.

У такіх сістэмах санкцыі, накіраваныя на прыняцце ўласцівых для групы каштоўнасцей, рэалізуюцца не толькі тымі, хто мае аднолькавую ідэнтычнасць. Зноў жа іншыя імператыўныя статусы дазваляюць правесці паралель: таксама як абодва полы высмейваюць жанападобнага мужчыну, а ўсе класы караюць пралетарыя, які задзірае нос, так і прадстаўнікі ўсіх этнічных груп у шматэтнічных грамадствах могуць дзейнічаць з мэтай захавання дыхатаміі і адрозненняў. Там, дзе сацыяльныя ідэнтычнасці арганізуюцца і размяркоўваюцца сярод людзей паводле такіх прынцыпаў, будзе праяўляцца тэндэнцыя да каналізацыі і стандартызацыі ўзаемадзеянняў, да ўтварэння межаў, якія падтрымліваюць і спараджаюць этнічную шматстайнасць унутры макрасацыяльнай сістэмы.

Узаемная залежнасць этнічных груп

Пазітыўныя адносіны, якія злучаюць некалькі этнічных груп у рамках макрасацыяльнай сістэмы, залежаць ад узаемадапаўнення груп адносна нека-

торых з іх культурных прыкметаў. Такое ўзаемадапаўненне можа выклікаць узаемную залежнасць ці сімбіёз і ствараць сферы артыкуляванага ўзаемадзеяння, пра што гаварылася вышэй, у той час, як у сферах, дзе няма ўмоў для ўзаемадапаўнення, не будзе ўмоў і для арганізацыі сацыяльных адносін па этнічных прыкметах. Або не будзе сацыяльнага ўзаемадзеяння, або яно будзе адбывацца без уліку этнічнай ідэнтычнасці.

Сацыяльныя сістэмы вельмі істотна адрозніваюцца паводле ступені, у якой этнічная ідэнтычнасць як імператыўны статус абмяжоўвае індывіда ў выбары іншых статусаў і роляў, якія ён можа прыняць. Там, дзе адрозныя каштоўнасці, звязаныя з этнічнай ідэнтычнасцю, з'яўляюцца істотнымі толькі для некалькіх відаў дзейнасці, сацыяльная арганізацыя, заснаваная на ёй, будзе падобным жа чынам абмежаваная. З іншага боку, складаныя шматэтнічныя сістэмы несумненна прадугледжваюць шырокае кола істотных адрозненняў у каштоўнасцях і шматлікіх абмежаванняў на спалучэнне сацыяльных статусаў і ўдзел у сацыяльным жыцці. У такіх сістэмах механізмы захавання мяжы павінны быць надзвычай эфектыўнымі па наступных прычынах: (1) складанасць гэтых сістэм заключаецца ў існаванні важных узаемадапаўняльных культурных адрозненняў; (2) гэтыя адрозненні павінны быць агульнапрынятымі нормамі ў рамках этнічнай групы, напрыклад, сістэма статусаў ці сацыяльная асоба (social person) кожнага члена этнічнай групы павінна быць у вялікай ступені стэрэатыпізаваная, каб узаемадзеянне паміж этнічнымі групамі магло быць заснавана на этнічных ідэнтычнасцях; і (3) культурныя характарыстыкі кожнай этнічнай групы павінны быць стабільнымі, каб узаемадапаўняльныя адрозненні, на якіх заснавана сістэма, маглі захоўвацца ва ўмовах блізкіх міжэтнічных кантактаў. Там, дзе існуюць такія ўмовы, этнічныя групы могуць стабільна і сімбіятычна адаптавацца адна да другой. Іншыя этнічныя групы ў рэгіёне становяцца часткай натуральнага асяроддзя. Сферы, у якіх артыкулюецца ўзаемадзеянне груп, з'яўляюцца абшарамі эксплуатацыі ў той час, як рэшта сфер дзейнасці іншых этнічных груп з'яўляецца ў асноўным неістотнай з пункту гледжання членаў нейкай адной групы.

Экалагічная перспектыва

Такую ўзаемную залежнасць можна часткова прааналізаваць з перспектывы культурнай экалогіі, а сферы дзейнасці, дзе артыкулююцца асаблівасці іншых культур, можна разглядаць як экалагічныя нішы, да якіх адаптуецца група. Такая экалагічная ўзаемазалежнасць можа прыняць некалькі розных формаў, для якіх можна сканструяваць агульную тыпалогію. Калі дзве ці бо-

лей этнічныя групы знаходзяцца ў кантакце паміж сабой, то іх узаемная адаптацыя можа прымаць наступныя формы:

1. Яны могуць займаць выразна адасобленыя нішы ў прыродным асяроддзі і мінімальна канкурыраваць за рэсурсы. У гэтым выпадку іх узаемная залежнасць будзе мінімальнай, нягледзячы на агульную тэрыторыю, а ўзаемадзеянне будзе праяўляцца ў асноўным у гандлі і, магчыма, у рытуальна-цырыманіяльнай сферы.

2. Яны могуць манапольна валодаць асобнымі тэрыторыямі і канкурыраваць за прыродныя рэсурсы, а ўзаемадзеянне будзе адбывацца ў памежных абласцях і, магчыма, у іншых сферах.

3. Яны могуць забяспечваць адна другую важнымі таварамі і паслугамі, г.зн. займаць узаемаабумоўленыя, а значыць, розныя нішы, і быць у сціслай узаемазалежнасці. Калі яны цесна не супрацоўнічаюць у палітычнай сферы, то ўтвараецца класічная сітуацыя сімбіёзу і мноства прастораў для артыкуляцыі магчымага ўзаемадзеяння. Калі да таго ж яны канкурыруюць паміж сабой і прыстасоўваюцца праз дыферэнцыяваную манапалізацыю сродкаў вытворчасці, то гэта вядзе да палітычнага і эканамічнага збліжэння з адкрытымі магчымасцямі для іншых форм узаемазалежнасці.

Прадстаўленыя варыянты прадугледжваюць стабільную сітуацыю. Але вельмі часта можа сустракацца і чацвёртая асноўная форма, калі фактычна дзве ці больш розных груп знаходзяцца, прынамсі, у частковай канкурэнцыі ў межах адной экалагічнай нішы. З часам можна чакаць, што адна такая група выцісне іншую ці прыстасуецца да яе, што вядзе да развіцця ўзаемадапаўняльнасці (complimentarity) і ўзаемазалежнасці.

У антрапалагічнай літаратуры нескладана знайсці тыповыя прыклады для большасці гэтых сітуацый. Але калі ўважліва прыглядзецца да большасці эмпірычных матэрыялаў, то можна знайсці досыць неадназначныя выпадкі і толькі пры даволі вялікім спрашчэнні іх можна звесці да простых тыпаў. У іншым месцы[15] я спрабаваў паказаць гэта на прыкладзе тэрыторыі Белуджыстану. Увогуле лічу правільным, што этнічныя групы ў розных месцах пражывання і ў адносінах з іншымі групамі праяўляюць адначасова некалькі з гэтых форм.

Дэмаграфічная перспектыва

Гэтыя варыянты могуць толькі часткова растлумачыць адаптацыю этнічнай групы. Калі мы паказваем якаснае (а ў ідэале і колькаснае) размеркаванне экалагічных нішаў, якія займае група, то нельга абмінуць праблему колькасці і балансу ў яе адаптацыі. Калі жыццё групы насельніцтва залежыць ад эксплу-

атацыі нішы ў прыродным асяроддзі, то гэта азначае існаванне верхняй мяжы яе колькасці, якую яна можа дасягнуць адпаведна з умяшчальнасцю (carrying capacity) гэтай нішы. Кожная стабільная адаптацыя залежыць ад кантролю над колькасцю папуляцыі. З іншага боку, калі дзве папуляцыі з'яўляюцца экалагічна ўзаемазалежнымі, як этнічныя групы, што знаходзяцца ў сімбіятычных адносінах, то гэта азначае, што любая змена ў колькасці адной групы абавязкова паўплывае на другую. Значыць, пры аналізе кожнай шматэтнічнай сістэмы ў кожны адрэзак часу мы павінны растлумачыць працэсы збалансавання колькасных параметраў узаемазалежных этнічных груп. Разглядаемыя дэмаграфічныя балансы маюць дастаткова складаны характар, паколькі на адаптацыю групы да нішы ў асяроддзі ўплывае яе *абсалютная* колькасць, у той час як на адаптацыю да нішы іншай этнічнай групы ўплывае яе *адносная* колькасць.

Такім чынам, дэмаграфічныя праблемы ў аналізе міжэтнічных узаемаадносін у рэгіёне звязаны з формамі прыняцця ў члены этнічнай групы і пытаннем, наколькі і ці ўвогуле іх колькасныя прапорцыі залежаць ад ціску на розныя экалагічныя нішы, якія выкарыстоўвае кожная група. Гэтыя чыннікі вельмі істотныя для ўстойлівасці кожнай шматэтнічнай сістэмы, і можа нават падацца, што любая змена ў папуляцыі становіцца разбуральнай. Аднак гэта не адбываецца з такой дакладнасцю, як, напрыклад, апісвае Сівертш у сваім артыкуле[16]. Але ў большасці выпадкаў, якія мы назіралі ў шматэтнічных сістэмах, сапраўды выступаюць складаныя працэсы міграцыяў і адаптацыі. Становіцца відавочным, што не толькі нараджальнасць і смяротнасць уплываюць на колькасны баланс груп, а таксама шэраг іншых чыннікаў.

З пункту гледжання пэўнай тэрыторыі гэта наступныя чыннікі індывідуальных і групавых перамяшчэнняў – эміграцыя, якая змякчае ціск унутры папуляцыі, іміграцыя, якую ажыццяўляе адна ці некалькі этнічных груп з сумеснай тэрыторыі, і ўтварае замежныя калоніі большых рэзервуараў насельніцтва. Міграцыі і заваяванні перыядычна ўплываюць на перамяшчэнне груп насельніцтва і змену іх узаемаадносін. Але найбольш цікавую і часта важную ролю адыгрывае іншы комплекс працэсаў, які выклікае змену ідэнтычнасці асобаў і груп. Урэшце рэшт, чалавечы матэрыял, арганізаваны ў этнічную групу, не з'яўляецца нязменным, а праз сацыяльныя механізмы, якія мы папярэдне абмеркавалі, імкнецца да ўтрымання дыхатаміі і межаў. Гэта не прыводзіць да "застою" арганізаванага чалавечага матэрыялу; межы захоўваюцца, нягледзячы на з'яву, якую можна вобразна назваць "дыфузіяй" ("osmosis").

Гэтая перспектыва дазваляе растлумачыць прынцыповыя ўмовы існавання складаных шматэтнічных сістэм. Хаця ўтварэнне і захаванне такіх

сістэм, як можа падацца, залежыць ад адносна высокай ступені стабільнасці культурных характарыстык, звязаных з этнічнымі групамі, гэта значыць, высокай ступенню жорсткасці на межах узаемадзеяння, гэта не азначае падобнай жорсткасці ў формах папаўнення ці прыпісвання да этнічнай групы. Наадварот, у назіраемых міжэтнічных узаемаадносінах прысутнічае шэраг працэсаў, якія вядуць да змен індывідуальнай і групавой ідэнтычнасці і мадыфікуюць іншыя дэмаграфічныя чыннікі, якія ўплываюць на дадзеную сітуацыю. Прыклады ўстойлівых і трывалых этнічных межаў, якія перасякаюць людзі, можна сустрэць значна часцей, чым можна было б здагадвацца з этнаграфічнай літаратуры. У артыкулах зборніка прадстаўлены розныя працэсы, звязаныя з пераходам гэтых межаў, а таксама паказаны ўмовы, якія выклікаюць гэты пераход. Тут мы можам сцісла разгледзець некалькі з іх.

Чыннікі змены ідэнтычнасці

Яо, апісаныя Кандрэ[17], з'яўляюцца адной са шматлікіх горных народнасцей у паўднёвым Кітаі. Для вытворчых мэтаў яо арганізаваны ў пашыраныя сямейныя гаспадаркі, аб'яднаныя ў кланы і вёскі. Правадырства ў рамках сям'і выступае ў яо дастаткова выразна, тады як уся супольнасць і рэгіён спрадвечна не маюць адзінага кіраўніцтва і розным чынам звязаны з шматэтнічнымі палітычнымі ўтварэннямі. Ідэнтычнасць і культурная адрознасць выражаюцца ў складаных рытуальных ідыёмах з асаблівай роляй, якая адводзіцца культу продкаў. Тым не менш яо маюць дастаткова высокі ўзровень асіміляцыі 10% не-яо, якія становяцца яо ў кожным пакаленні[18]. Змена членства ў этнічнай групе адбываецца індывідуальна ў асноўным у дзяцінстве праз адопцыю кіраўніком хатняй гаспадаркі ў сваяцкі статус і з поўнай рытуальнай асіміляцыяй. Часамі змена этнічнай прыналежнасці закранае і мужчын, якія бяруць матрылакальны шлюб; кітайскія мужчыны з'яўляюцца пры гэтым прымальнымі партнёрамі.

Такая форма асіміляцыі выразна патрабуе дзвюх умоваў. Па-першае, наяўнасці культурных механізмаў для ажыццяўлення інкарпарацыі новых членаў, у т.л. ідэі абавязкаў перад продкамі, грашовай кампенсацыі і г.д., а па-другое, стымулу ў выглядзе відавочнай выгоды для прымаючай сям'і і яе кіраўніка. Гэта звязана з вытворчай роляй сямейнай гаспадаркі і сельскагаспадарчай тэхналогіяй, якая патрабуе аптымальнай колькасці ў 6-8 працуючых чалавек, і мадэллю спаборніцтва за багацце і ўплыў унутры супольнасці паміж сямейнымі гаспадаркамі.

Пераходы паўднёвай і паўночнай мяжы тэрыторыі рассялення пуштунаў дэманструюць зусім іншыя формы і ўмовы змены этнічнай ідэнтычнасці. Паўднёвыя пуштуны становяцца белуджамі, але не наадварот. Такая трансфармацыя адбываецца з індывідамі, але мае месца і ў выпадку цэлых сямей ці невялікіх груп сямей. Яе вынікам з'яўляецца страта свайго месца ў жорстка генеалагічнай і тэрытарыяльнай сегментарнай структуры пуштунаў і ўключэнне праз кантракт патрона з кліентам (clientage contract) у іерархічную і цэнтралізаваную сістэму белуджаў. Згода з боку прымаючай групы абумоўлена амбіцыямі і гнуткасцю пазіцыі палітычных правадыроў белуджаў. З іншага боку, пуштуны поўначы пасля аналагічнай страты пазіцый у рамках сваёй сістэмы засялілі, а часткова заваявалі новыя тэрыторыі ў Кахістане. Гэта вяло да рэкласіфікацыі супольнасцей сярод разнастайных мясцовых груп і плямёнаў Кахістана.

Напэўна, найбольш уражвае прыклад Дарфура, пра які піша Хааланд[19], дзе ручныя матыкавыя земляробы фор змяняюць сваю ідэнтычнасць на вандроўных жывёлаводаў арабаў-шоа. Гэты працэс залежыць ад спецыфічных эканамічных умоў – адсутнасць перспектыў для інвестыцый капіталу ў вёсцы пры наяўнасці такіх магчымасцей сярод намадаў. Назапашаны капітал, магчымасць кіраваць ім і павялічваць даюць стымул для сямей фор пакінуць свае палі і вёскі і ўспрыняць лад жыцця сваіх суседзяў арабаў-шоа. Яны таксама ўключаюцца ў адну з нетрывалых, але намінальна цэнтралізаваных палітычных адзінак арабаў-шоа, калі папярэдняя змена ідэнтычнасці была эканамічна поўнасцю паспяховай.

Гэтыя працэсы, якія выклікаюць пераход этнічнай мяжы, не могуць не закрануць дэмаграфічны баланс паміж рознымі этнічнымі групамі. Ці вядуць яны да стабілізацыі такога балансу, абсалютна іншае пытанне. Каб адыгрываць такую ролю, яны павінны рэагаваць на змены ў дэмаграфічным ціску ўнутры экалагічных нішаў у форме зваротнай сувязі. Але так адбываецца не заўжды. Асіміляцыя не-яо відавочна павялічвае тэмпы прыросту яо і іх экспансію за кошт іншых груп. Можна прызнаць, што яна выступае чыннікам, хаця і малазначным, далейшай сінізацыі, вынікам якой з'яўляецца змяншэнне культурнай і этнічнай разнастайнасці на велізарнай прасторы рэгіёна. А вось ступень асіміляцыі пуштунаў белуджыйскімі плямёнамі, безумоўна, залежыць ад перанаселенасці на пуштунскіх тэрыторыях. Адначасова ўтвараецца дысбаланс, пры якім белуджыйскія плямёны распаўсюджваюцца далей на поўнач, нягледзячы на яе вышэйшы ўзровень перанаселенасці. Асіміляцыя ў Кахістане зніжае перанаселенасць у пуштунаў пры захаванні геаграфічна стабільнай мяжы.

Намадызацыя фор дазваляе арабам-шоа павялічыць колькасць насельніцтва, бо ў іншых месцах яны самі ў сваю чаргу пераходзяць на аселы лад жыцця. Але тут тэмпы асіміляцыі *не* суадносяцца з дэмаграфічным ціскам на землях фор. Паколькі ўмовай намадызацыі з'яўляецца назапашванне багацця, то тэмпы зніжаюцца па меры таго, як колькасць насельніцтва фор узрастае. Дадзены прыклад дэманструе іманентную нестабільнасць некаторых з абмеркаваных працэсаў і тое, што нават невялікія змены могуць мець сур'ёзныя наступствы. Разам з інавацыямі ў сельскай гаспадарцы ў выглядзе фруктовых садоў на працягу апошніх дзесяці год з'явіліся і новыя перспектывы для капіталаўкладання, што можа рэзка зменшыць працэс намадызацыі і нават зрабіць яго адваротным.

Такім чынам, хоць працэсы, якія выклікаюць змены этнічнай ідэнтычнасці, з'яўляюцца істотнымі для разумення большасці выпадкаў узаемазалежнасці этнічных груп, яны не абавязкова спрыяюць дэмаграфічнай стабільнасці. Аднак у цэлым можна сцвярджаць, што там, дзе этнічныя адносіны застаюцца стабільнымі працяглы час, а асабліва там, дзе ўзаемная залежнасць даволі сціслая, можна чакаць прыблізнага дэмаграфічнага балансу. Аналіз розных чыннікаў, якія ўздзейнічаюць на гэты баланс, з'яўляецца важнай часткай аналізу этнічных узаемаадносінаў на дадзенай тэрыторыі.

Устойлівасць культурных межаў

У папярэднім аналізе захавання этнічных межаў і іх перасячэння я абмінуў вельмі важную праблему. Мы разгледзелі розныя прыклады таго, як індывіды і невялікія групы ў сувязі з асаблівымі палітычнымі і эканамічнымі абставінамі ў іх зыходным стане і новай пазіцыяй у асімілюючай групе могуць змяняць месца пражывання, тып жыццезабеспячэння (subsistence pattern), сваю палітычную арыентацыю і формы палітычнай арганізацыі ці таксама прыналежнасць да хатняй гаспадаркі. Гэта ўсё ж не да канца тлумачыць, чаму такія перамены вядуць да кардынальных зменаў у этнічнай ідэнтычнасці, пакідаючы супастаўленыя этнічныя групы незакранутымі (хіба толькі не колькасна) пры абмене чалавечым матэрыялам. У выпадку ўсынаўлення ці інкарпарацыі непаўналетніх і ў любым выпадку ізаляваных асобных індывідаў ва ўжо існуючых сямейных гаспадарках, як гэта адбываецца ў яо, такая поўная акультурацыя зразумелая. Тут кожная новая асоба пагружаецца ва ўзоры адносін і культурных чаканняў яо.

У іншых жа выпадках не зусім зразумела, чаму адбываецца поўная змена ідэнтычнасці. Нельга сцвярджаць, што яна вынікае з агульнага правіла ку-

льтурнай інтэграцыі, паводле якога прыняцце палітычных узораў групы ці прыняцце яе мадэлі экалагічнай адаптацыі ў эканоміцы і побыце прадугледжвае ўспрыняцце іншых форм яе культуры. Сапраўды, прыклад пуштунаў[20] наўпрост абвяргае гэтае сцвярджэнне, таму што межы пуштунскай этнічнай групы не супадаюць з экалагічнымі і палітычнымі адзінкамі. Калі самаідэнтыфікацыю лічыць прынцыпова важным крытэрыем этнічнай ідэнтычнасці, то для групы пуштунаў не ўяўляе перашкоды прыняцце на сябе палітычных абавязкаў у якім-небудзь племені белуджаў ці земляробчых і жывёлагадоўчых практык кахістанцаў, а тым не менш і далей называць сябе пуштунамі. Таксама можна чакаць, што намадызацыя сярод фор прывядзе да ўтварэння форскай групы намадаў у тыпе жыццёзабеспячэння падобнай да арабаў-шоа, але адрозных ад іх паводле іншых культурных прыкметаў і ў этнічнай назве.

Цалкам зразумела, што гэта адбываецца ў шмат якіх гістарычных сітуацыях. У выпадках, калі гэта *не* адбываецца, мы можам угледзець арганізацыйнае і каналізацыйнае ўздзеянне этнічных адрознасцей. Каб высветліць, якія чыннікі адказныя за гэтыя адрозненні, давайце перш за ўсё паглядзім на канкрэтныя тлумачэнні змен ідэнтычнасці, якія былі высунуты ў прааналізаваных вышэй прыкладах.

У выпадку памежжа тэрыторыі пуштунаў уплыў і бяспека статуса індывіда ў сегментарных і анархічных грамадствах гэтага рэгіёна залежаць ад папярэдніх учынкаў чалавека ці хутчэй з павагі, якую ён атрымоўвае за гэтыя ўчынкі, якія ацэньваюцца паводле прынятых стандартаў каштоўнасцей. Галоўнымі форумамі, дзе пуштуны могуць дэманстраваць свае каштоўнасці, з'яўляюцца рады племені і сітуацыі, у якіх можна праявіць гасціннасць. Але кахістанскі селянін мае такі нізкі ўзровень жыцця, што наўрад ці зможа спаборнічаць у гасціннасці з падпарадкаванымі ў выніку заваявання нявольнікамі пуштунаў, якія жывуць з імі ў суседстве, тады як кліент белуджыйскага правадыра ўвогуле не мае права голасу на радзе племені. Захоўваць пуштунскую ідэнтычнасць далей у такіх сітуацыях і абвяшчаць сябе канкурэнтам, які гуляе паводле пуштунскіх каштоўнасцей, азначае адразу асудзіць сябе на поўную паразу. Але, прыняўшы белуджыйскую ці кахістанскую ідэнтычнасць, чалавек, калі робіць тое ж самае, можа атрымаць шмат большы выйгрыш, паводле іншай, але адпаведнай у гэты момант шкалы. Стымулы для змены ідэнтычнасці такім чынам закладзены ў зменах абставін.

Розныя абставіны відавочна спрыяюць розным паводзінам. Паколькі этнічная ідэнтычнасць звязана з культурна ўнікальнымі комплексамі каштоўнасных стандартаў, то з гэтага вынікае існаванне абставін, у якіх такая ідэнтычнасць можа быць рэалізавана з умераным поспехам, і абмежаванняў, па-за

якімі паспяховасць такой рэалізацыі выключана. Я сцвярджаю, што этнічныя ідэнтычнасці не могуць быць захаваны па-за такімі абмежаваннямі тады, калі індывід прытрымліваецца базавых каштоўнасцей, а вынікі ягоных дзеянняў у параўнанні з іншымі будуць поўнасцю неадпаведнымі[21]. Кампанентамі такой адноснай меры паспяховасці з'яўляюцца, па-першае, дасягненні іншых, а па-другое, альтэрнатывы, даступныя асобе. Тут не ідзе гаворка пра экалагічную адаптацыю. Магчымасць ажыццяўлення гаспадарчай дзейнасці і здольнасць прыстасавацца да прыроднага асяроддзя маюць значэнне да той ступені, пакуль яны забяспечваюць элементарнае фізічнае выжыванне, з чым этнічныя групы сутыкаюцца вельмі рэдка. А важным з'яўляецца тое, наколькі іншыя людзі, з якімі чалавек узаемадзейнічае і з кім яго параўноўваюць, здольныя дасягнуць поспеху, і якія альтэрнатыўныя ідэнтычнасці, і комплексы стандартаў даступныя для яго.

Этнічная ідэнтычнасць і матэрыяльныя рэсурсы

Чыннікі ўстойлівасці этнічнай мяжы фор немагчыма растлумачыць, абапіраючыся на гэтыя развагі. Халанд[22] разглядае ацэнку вандроўнага ладу жыцця паводле каштоўнасных стандартаў фор і прыходзіць да высновы, што баланс яго перавагаў і недахопаў не з'яўляецца пераканаўчым. Каб ацаніць параўнальнасць гэтага прыклада, нам патрэбна больш шырока разгледзець усе чыннікі, якія ўплываюць на аналізуемыя намі паводзіны. Матэрыялы паходзяць з вельмі розных этнаграфічных кантэкстаў, і адначасова цэлы шэраг чыннікаў прысутны ў кожным з іх.

Адносіны індывіда да вытворчых рэсурсаў знаходзяцца ў выразным кантрасце пры параўнанні двух рэгіёнаў. На Блізкім Усходзе сродкі вытворчасці, паводле звычаю, з'яўляюцца ці то прыватнай, ці то агульнай замацаванай і перадаваемай уласнасцю. Чалавек можа набыць іх праз асаблівую і абумоўленую абмежаваннямі гандлёвую аперацыю, напрыклад, пакупку ці арэнду; нават пры заваяванні набываюцца стандартныя і абмежаваныя правы. З іншага боку, у Дарфуры, як і шмат дзе ў Судане, пераважаюць іншыя звычаі. Зямля для апрацоўкі размяркоўваецца паводле патрэб сярод членаў лакальнай супольнасці. Тут нельга правесці вельмі важнага для сацыяльнай структуры большасці супольнасцей на Блізкім Усходзе размежавання на землеўласніка і земляроба, паколькі ўласнасць не ўключае валодання асаблівымі, абсалютнымі і перадаваемымі правамі. Доступ да сродкаў вытворчасці ў вёсцы фор абумоўлены толькі членствам у вясковай супольнасці, гэта значыць, этнічнай ідэнтычнасцю фор. Падобным жа чынам правы на пашу не размеркаваны і не

манапалізаваны нават сярод плямёнаў арабаў-шоа. Хоць групы і плямёны хутчэй імкнуцца выкарыстоўваць тыя ж самыя маршруты і тэрыторыі кожны год і могуць часам спрабаваць выдуманымі *ad hoc* спосабамі трымаць іншых на адлегласці ад тэрыторыі, якую яны жадаюць заняць, але яны перамешваюцца з іншымі і не маюць вызначаных і абсалютных прэрагатываў. Такім чынам, доступ да пашы аўтаматычна з’яўляецца аспектам практыкавання жывёлагадоўлі, а дзеля гэтага трэба быць арабам-шоа.

Агулам механізмы захавання этнічнай мяжы ў Дарфуры даволі простыя: чалавек мае доступ да важных сродкаў вытворчасці, дзякуючы таму што практыкуе пэўны тып жыццезабеспячэння. Гэта становіцца ладам жыцця, і ўсе гэтыя характарыстыкі ўключаны ў этнічныя маркеры фор і арабаў-шоа. З іншага боку, на Блізкім Усходзе чалавек можа атрымаць кантроль над сродкамі вытворчасці дзякуючы здзелцы, якая не звязаная з яго іншымі занятками. Этнічная ідэнтычнасць не абавязкова адыгрывае пры гэтым ролю, і гэта адкрывае шлях для змены сацыяльнага статуса. Адпаведна на Блізкім Усходзе качэўнік, селянін і жыхар горада могуць належаць да адной і той жа этнічнай групы. Там, дзе этнічныя межы захоўваюцца, яны залежаць ад больш тонкіх і спецыфічных механізмаў, у асноўным звязаных з недаступнасцю некаторых сацыяльных статусаў і камбінацыяў роляў.

Этнічныя групы і сацыяльная стратыфікацыя

Там, дзе адна этнічная група мае кантроль над сродкамі вытворчасці, якія выкарыстоўвае іншая этнічная група, фарміруюцца адносіны няроўнасці і стратыфікацыі. Калі фор і арабы-шоа не ўтвараюць стратыфікаванай сістэмы, бо выкарыстоўваюць розныя экалагічныя нішы і маюць доступ да іх незалежна адзін ад аднаго, то на некаторых пуштунскіх тэрыторыях можна назіраць сацыяльную стратыфікацыю, пабудаваную на валоданні зямлёй, дзе пуштуны выступаюць як землеўласнікі, а іншыя групы, адпаведна, апрацоўваюць гэтую зямлю як прыгонныя. Абагульняючы, можна сказаць, што стратыфікаваныя шматэтнічныя сістэмы існуюць там, дзе існуе розная ступень кантролю за матэрыяльнымі рэсурсамі, якія цэняцца ўсімі групамі сістэмы. Культуры груп, з якіх сістэма складаецца, інтэгруюцца асаблівым чынам. Яны маюць пэўныя супольныя каштоўнасныя арыентацыі і шкалу ацэнак, паводле якіх выбудоўваецца іерархія.

Але сістэма стратыфікацыі не абавязкова прадугледжвае існаванне этнічных груп. Ліч[23] пераканаўча даводзіць, што грамадскія класы вылучаюцца ў параўнанні з сабе падобнымі рознымі субкультурамі, і гэта з’яўляецца бо-

льш істотнай рысай, чым іх месца ў іерархіі. Аднак у шмат якіх сістэмах стратыфікацыі ўвогуле няма ўзаемазвязаных сацыяльных пластоў. Стратыфікацыя заснавана на шкале ацэнак і прызнанні эгацэнтрычнай групы "людзей, якія амаль такія ж, як і мы" ў супрацьлегласць да больш шляхетных ці больш паспалітых. У такіх сістэмах паміж культурнымі адрозненнямі, якія б яны ні былі, утвараецца градацыя і не ўзнікае нічога падобнага да сацыяльнай арганізацыі этнічных груп. Па-другое, большасць стратыфікацый дазваляе і нават прадугледжвае мабільнасць, заснаваную на ацэнцы паводле шкалы, якая вызначае іерархію. Так, напрыклад, няўдача на ўзроўні В пераводзіць вас на ўзровень С і г.д.

Этнічныя групы не адкрыты на падобнага кшталту перамяшчэнне. Прыпісванне этнічнай ідэнтычнасці заснавана на іншых і больш строгіх крытэрыях. Найбольш ярка гэта ілюструе аналіз Кнутсанам народнасці гала[24] (арома) у кантэксце эфіопскага грамадства[25], такой сацыяльнай сістэмы, дзе цэлыя этнічныя групы стратыфікаваныя, паводле дзяржаўных прывілеяў. Тым не менш атрыманне кіраўнічай пазіцыі арома не ператварае яго ў амхарца, а разрыў з грамадствам і ператварэнне ў злачынца не прыводзяць да страты ідэнтычнасці арома.

З гэтага пункту гледжання індыйскую каставую сістэму можна разглядаць як асаблівую разнавіднасць стратыфікаванай шматэтнічнай сістэмы. Межы каставў вызначаюцца этнічным крытэрыем, а няўдачы індывіда ў дзеяннях прыводзяць не да паніжэння, а да выгнання па-за межы сваёй касты. Працэс, з дапамогай якога сістэма далучае новыя этнічныя групы, можна прадэманстраваць на прыкладзе *санскрытызацыі народнасцяў*. Прыняцце імі прынцыповай шкалы каштоўнасцей, з дапамогай якой вызначаецца іх месца ў іерархіі рытуальнай чысціні і брыдоты, гэта адзіная змена ў каштоўнасцях, якая патрабуецца ад народа, каб стаць індыйскай кастай. Аналіз розных працэсаў захавання этнічных межаў, якія праяўляюцца ў разнастайных варыянтах міжкаставых адносін і рэгіянальных варыяцый каставай сістэмы, як я мяркую, можа праліць святло на шмат якія рысы гэтай сістэмы.

Папярэдняе абмеркаванне этнічнай ідэнтычнасці выявіла яе агульную і ў некаторым сэнсе анамальную асаблівасць як статуса. Прыпісванне[26] этнічнай ідэнтычнасці не з'яўляецца перадумовай кантролю над нейкімі асаблівымі рэсурсамі, але заснавана на крытэрыі паходжання і адданасці пэўным каштоўнасцям, у той час як *дзеянне* паводле статусу, дакладнае выкананне роляў, патрэбных для рэалізацыі ідэнтычнасці, у мностве сістэм патрабуе такіх рэсурсаў. Дзеля параўнання заўважу, што калі ў бюракратычнай установе асоба на пасадзе забяспечваецца такімі матэрыяльнымі рэсурсамі, якія патрэбны ёй

для выканання сваёй ролі, то ў сістэме сваяцкіх адносін пазіцыя, якая прыпісваецца асобе незалежна ад яе матэрыяльных рэсурсаў, таксама не залежыць ад паспяховай рэалізацыі ролі. Ты застаешся татам нават тады, калі ты не можаш накарміць сваё дзіця.

Такім чынам, калі ўзаемазвязаныя этнічныя групы ўключаны ў стратыфікаваную сістэму, то патрабуюцца асаблівыя працэсы, якія захоўваюць розную ступень кантролю за рэсурсамі. Схематычна гэта выглядае так: асноўнай перадумовай арганізацыі этнічнай групы з'яўляецца тое, што кожны *A* выконвае ролі 1, 2 і 3. Калі актары на гэта згаджаюцца, то дадзеная перадумова выконваецца сама сабой, калі толькі выкананне гэтых роляў не патрабуе матэрыяльных рэсурсаў, размеркаваных паводле іншых прынцыпаў. Калі гэтыя рэсурсы атрыманы ці страчаны індывідам незалежна ад яго статуса як *A* і без уліку таго, што ён валодае ідэнтычнасцю *A*, то перадумова адкінутая. Некаторыя прадстаўнікі *A* становяцца няздольнымі выконваць належныя ролі. Большасць сістэм сацыяльнай стратыфікацыі грунтуецца на пастулаце, што ў такіх выпадках дадзеная асоба больш не з'яўляецца *A*. У выпадку этнічнай ідэнтычнасці, наадварот, выхадам было б прызнанне, што ніхто з *A* больш не зможа ці не будзе выконваць ролі 1 і 2. Умовай трываласці стратыфікаваных шматэтнічных сістэм з'яўляецца наяўнасць чыннікаў, якія фарміруюць і захоўваюць катэгарыяльна дыферэнцыяванае размеркаванне матэрыяльных рэсурсаў. Гэта могуць быць дзяржаўны кантроль, як у некаторых сучасных плюралістычных і расісцкіх сістэмах; выразныя адрозненні ў ацэнцы, якія каналізуюць высілкі актараў па розных напрамках, як у сістэмах, дзе існуюць уяўленні пра брудныя прафесіі; а таксама культурныя асаблівасці, якія спараджаюць выразныя адрозненні ў палітычным уладкаванні, эканамічнай арганізацыі ці індывідуальных здольнасцях.

Праблема ўнутрыгрупавой варыятыўнасці

Аднак, нягледзячы на гэтыя працэсы, этнічны маркер утрымлівае ў сабе адначасова шэраг характарыстык, якія спалучаюцца ў статыстычны кластэр, але пры гэтым не з'яўляюцца поўнасцю ўзаемазалежнымі і ўзаемазвязанымі. З гэтага вынікае варыятыўнасць паміж членамі этнічнай групы, калі частка з іх мае шмат такіх асаблівасцей, а рэшта – менш. Асабліва там, дзе людзі змяняюць сваю ідэнтычнасць, гэта выклікае двухсэнсоўнасць, таму што членства ў этнічнай групе залежыць і ад паходжання, і ад ідэнтычнасці ў дадзены момант. Сапраўды, Халанду паказвалі "фор, якія жывуць у качавых лагерах", а я чуў ад асобных групаў белуджыйскіх плямёнаў тлумачэнні, што яны "на

самой справе пуштуны". Што застаецца ад недатыкальнасці этнічнай мяжы і катэгарыяльнай дыхатаміі, калі ў рэчаіснасці розніца размываецца? Замест таго, каб упадаць у адчай ад паразы тыпалагічнага схематызму, можна з упэўненасцю сцвярджаць, што людзі *выкарыстоўваюць* этнічныя маркеры і што ў шмат якіх кутках свету існуюць вельмі ўражваючыя адрозненні, з дапамогай якіх формы паводзін спалучаюцца ў кластэр так, што ўсе акторы патрапляюць у такія катэгорыі ў адпаведнасці з іх аб'ектыўнымі паводзінам. Нечаканым з'яўляецца не існаванне асоб, якія не патрапляюць у якую-небудзь з гэтых катэгорый, і цэлых рэгіёнаў у свеце, дзе людзі не схільны адносіць сябе да нейкай катэгорыі паводле такіх крытэрыяў, але тое, што варыятыўнасць увогуле мае тэндэнцыю да спалучэння ў кластэры. Мы павінны клапаціцца не аб удасканаленні тыпалогіі, але аб выяўленні працэсаў, якія выклікаюць утварэнне кластэраў.

Альтэрнатыўны падыход у антрапалогіі заключаецца ў дыхатамізацыі этнаграфічнага матэрыялу на ідэальнае і рэальнае, ці канцэптуальнае і эмпірычнае. Затым увага засяроджваецца на "нязменных элементах" ("структуры") ідэальнага, канцэптуальнай часткі дадзеных, выкарыстоўваючы не зусім зразумелыя паняцці нормы і індывідуальнага адхілення ад яе, каб растлумачыць рэальныя статыстычныя мадэлі. Сапраўды, цалкам магчыма адрозніваць сфармуляваную людзьмі мадэль уласнай сістэмы ад іх абагульненага ўзору прагматычных паводзін, і вельмі важна не пераблытаць дзве гэтыя мадэлі. У сацыяльнай антрапалогіі плён прынясуць даследаванні праблем узаемаадносін паміж гэтымі мадэлямі, але з гэтага не вынікае, што гэта лепш за ўсё зрабіць праз дыхатамізацыю і супрацьпастаўленне іх як татальных сістэм.

У артыкулах зборніка мы паспрабавалі пабудаваць аналіз ніжэйшага ўзроўню, а менавіта ўзаемасувязі статуса і паводзін. Я лічу, што катэгорыі адрознення патрэбныя людзям для дзеяння і ў значнай ступені фарміруюцца пад уплывам узаемадзеяння, а не роздумаў. Каб паказаць сувязь паміж этнічнымі маркерамі і захаваннем культурнай шматстайнасці, я ў першую чаргу засяроджваюся на дэманстрацыі таго, як у розных абставінах пэўныя наборы катэгорый адрознасці і каштоўнасных арыентацыяў самарэалізуюцца, як іншыя адкідаюцца вопытам, тады як рэшта не можа быць выкарыстана пры ўзаемадзеянні. Этнічныя межы могуць узнікнуць і захавацца толькі ў першай сітуацыі, тады як у іншых яны ці то размываюцца, ці то адсутнічаюць. Пры такой зваротнай сувязі паміж досведам людзей і катэгорыямі адрознасці, якія яны выкарыстоўваюць, простыя этнічныя дыхатоміі могуць захавацца, а іх стэрэатыпізаваныя адрозненні паводзін узмоцняцца, нягледзячы на значную аб'ектыўную варыятыўнасць.

Так адбываецца таму, што акторы намагаюцца захаваць канвенцыянальныя дэфініцыі сітуацыі сацыяльнага ўзаемадзеяння шляхам выбарачнага ўспрыняцця, такту і ўзаемнай згоды, а таксама па прычыне цяжкасці знаходжання іншых, больш адэкватных кадыфікацыяў вопыту. Перагляд адбываецца толькі тады, калі катэгарызацыя з’яўляецца ў значнай ступені неадэкватнай і не таму, што яна няпраўдзівая ў любым аб’ектыўным сэнсе, але таму, што яна невыгодная там, дзе актор надае ёй значэнне. Таму падзел на сялян фор і намадаў арабаў-шоа захоўваецца, нягледзячы на відавочную прысутнасць качавога лагера фор па суседству. Той факт, што гэтыя намады размаўляюць на мове фор і маюць сваяцкія сувязі з сялянамі не змяняе сацыяльнай сітуацыі, у рамках якой жыхары вёскі ўзаемадзейнічаюць з намадамі. Гэта толькі робіць стандартныя аперацыі пакупкі малака, размеркавання месцаў для лагера ці атрымання ўгнаенняў прасцейшымі, чым з удзелам якога-небудзь араба-шоа. Але падзел паміж пуштунамі-землеўладальнікамі і непуштунамі-работнікамі не можа быць захаваны, калі непуштуны атрымліваюць зямлю і бянтэжаць першых сваёй адмовай дэманстраваць павагу, што прадугледжвалася іх папярэднім становішчам у якасці прыгонных.

Меншасці, парыі і асаблівасці арганізацыі перыферыі

У некаторых сацыяльных сістэмах этнічныя групы суіснуюць, хоць аніводны істотны аспект іх структуры не грунтуецца на этнічных узаемаадносінах. Іх агулам адносяць да грамадстваў з этнічнымі меншасцямі, і аналіз становішча гэтых меншасцей праводзіцца з улікам асаблівага варыянту міжэтнічных адносін. Я лічу, што ў большасці выпадкаў такія сітуацыі ўтварыліся як вынік знешніх гістарычных падзей. Адрозныя культурныя рысы не ўзніклі ў лакальным арганізацыйным кантэксце. Хутчэй папярэдне ўсталяваны культурны кантраст спалучаецца з папярэдне ўсталяванай сацыяльнай сістэмай і становіцца важным у розных аспектах яе жыцця.

Крайнюю форму становішча меншасці, якая ілюструе некаторыя іх рысы, уяўляюць сабой групы парыяў. Яны актыўна не прымаюцца мясцовым насельніцтвам па прычыне сваіх паводзін ці характарыстык і рашуча ім асуджаюцца, хоць часцяком гэтыя рысы з’яўляюцца карыснымі ў некаторых спецыфічных і практычных аспектах. Еўрапейскія групы парыяў апошніх стагоддзяў (ка́ты, гандляры конскім мясам і скурай, прыбіральшчыкі бруду, цыгане і інш.) з’яўляюцца прыкладам большасці такіх рысаў. Як парушальнікі элементарных табу, яны адкідваліся асноўнай часткай грамадства. Іх ідэнтычнасць дыктавала такое вызначэнне сацыяльнай сітуацыі, якое пакідала вельмі

мала прасторы для ўзаемадзеяння з прадстаўнікамі большасці, а адначасова, як імператыўны статус, уяўляла непазбежнае абмежаванне ў правах, што перашкаджала дасягнуць нармальнага сацыяльнага статусу, прадугледжанага ў іншых вызначэннях сітуацый узаемадзеяння. Нягледзячы на гэтыя цяжкія для пераадолення бар'еры, падаецца, што такія групы не выпрацавалі складанай унутранай арганізацыі, што дазволіла б нам лічыць іх паўнавартаснымі этнічнымі групамі. Толькі культурна адчужаныя цыгане[27] ўяўляюць такую групу.

Межы груп парыяў у найбольшай ступені захоўвае не прымаючае іх мясцовае насельніцтва, і яны часцяком вымушаны выкарыстоўваюць лёгка заўважальныя знакі, якія сігналізуюць аб ідэнтычнасці (паколькі гэтая ідэнтычнасць часцяком з'яўляецца асновай вельмі нестабільнага заробку, то такая гіперкамунікацыя аб сабе можа часамі служыць уласным інтарэсам канкурэнцыі парыі). Там, дзе парыя спрабуе перайсці ў асноўныя пласты грамадства, то культура мясцовага насельніцтва ў агульных рысах яму добра знаёмая. Праблема зводзіцца да пазбаўлення плямы ганебнай непаўнавартасці шляхам адасаблення ад супольнасці парыяў і прыдумвання сабе іншага паходжання.

Шмат якія меншасці сутыкаюцца з актыўным непрыманнем з боку мясцовага насельніцтва. Але агульнай рысай іх усіх з'яўляюцца шляхі арганізацыі дзейнасці і ўзаемадзеяння. У рамках агульнай сацыяльнай сістэмы ўсе сферы дзейнасці размеркаваны паводле статусаў даступных для групы большасці, у той час як сістэма статусаў меншасці мае значэнне толькі для адносін унутры самой меншасці і толькі для некаторых сфер дзейнасці, але не забяспечвае магчымасці для дзеяння ў іншых сферах, якія аднолькава важныя і для культуры меншасці. Такім чынам, існуе дыспарытэт паміж каштоўнасцямі і арганізацыйнымі магчымасцямі. Пажаданыя мэты знаходзяцца па-за межамі сферы культуры і катэгорый меншасці. Хоць такія сістэмы складаюцца з некалькіх этнічных груп, узаемадзеянні такога роду не вынікаюць з узаемадапаўнення этнічных ідэнтычнасцей. Яны адбываюцца цалкам у рамках статусаў і інстытутаў дамінуючай групы большасці, дзе ідэнтычнасць прадстаўніка меншасці не дае падстаў для дзеяння, аднак можа ў рознай ступені выражаць непаўнавартасць адносна прыняцця аператыўных статусаў. Тэкст Эйдхейма вельмі дакладна аналізуе такую сітуацыю на прыкладзе саамаў з узбярэжжа паўночнай Нарвегіі.

Аднак можна сказаць, што ў такіх шматэтнічных сістэмах кантрастуючыя асаблівасці культуры груп, якія ў яе ўваходзяць, лакалізаваны ў тых сферах, дзе немагчыма артыкуляванае ўзаемадзеянне. Для меншасці гэтыя сферы ўяўляюць "закуліссе", дзе асаблівасці, якія з'яўляюцца стыгматызуючымі з

пункту гледжання дамінуючай культуры большасці, могуць патаемна зрабіцца прадметам гандлю.

Сённяшняе становішча меншасці саамаў склалася нядаўна, дзякуючы знешнім абставінам. Даўней важнай для кантэксту ўзаемадзеяння была лакальная сітуацыя, у якой дзве этнічныя групы з дастатковымі ведамі аб культуры кожнай з іх утрымлівалі адносна абмежаваныя, часткова сімбіятычныя адносіны, заснаваныя на адпаведных ідэнтычнасцях. Аднак маштаб змен у сферы культуры рэзка павялічыўся разам з уключэннем паўночнай перыферыі ў агульнанацыянальную сістэму, што стала вынікам большай інтэграцыі нарвежскага грамадства. Насельніцтва паўночнай Нарвегіі стала ўсё больш залежным ад сістэмы інстытутаў нацыянальнага грамадства, а сацыяльнае жыццё тамтэйшых нарвежцаў, звязаныя з ім дзейнасць і атрыманне карысці, усё больш арганізоўваліся ў рамках агульнанацыянальнай сістэмы. Да вельмі нядаўняга часу гэтая сістэма ў сваёй структуры не ўлічвала этнічную ідэнтычнасць, а яшчэ дзесяць год таму не было такога месца ў ёй, дзе можна было б прымаць удзел *у якасці саам*а. З іншага боку, саамы, як нарвежскія грамадзяне, могуць абсалютна свабодна прымаць удзел у жыцці грамадства, але маюць перад сабой падвойную перашкоду ў выглядзе перыферыйнасці свайго месцажыхарства і недастатковага валодання нарвежскай мовай і культурай. Такая сітуацыя ў некаторых іншых месцах, як, напрыклад, ва ўнутраных рэгіёнах Фінмарка, стварыла саамскім інаватарам магчымасці выпрацоўкі палітычнай праграмы, заснаванай на ідэале этнічнага плюралізму[28], але яна не атрымала падтрымкі саамаў з узбярэжжа, апісаных Эйдхеймам. Для тамтэйшых саамаў значэнне саамскіх статуса і канвенцый хутчэй змяншаецца ў кожнай сферы дзейнасці[29], а недастаткова паспяховыя ўласныя дзеянні ў агульнанацыянальнай сістэме прыводзяць да фрустрацыі і крызісу ідэнтычнасці.

Культурныя кантакты і змены

У сучасных умовах гэта вельмі распаўсюджаныя працэсы, паколькі залежнасць ад тавараў і інстытутаў індустрыяльнага грамадства павялічваецца ва ўсіх кутках свету. Важна прызнаць, што драматычнае змяншэнне культурных адрозненняў паміж этнічнымі групамі ніякім чынам не ўзаемазвязана са змяншэннем арганізацыйнага значэння этнічных ідэнтычнасцей ці з тармажэннем працэсаў, звязаных з захаваннем этнічнай мяжы. Гэта пацвярджаецца вялікай колькасцю эмпірычнага матэрыялу.

Каб лепей прааналізаваць культурныя змены, трэба звярнуць увагу на іх агентаў. Якія стратэгіі даступныя і прывабныя для іх? Якія арганізацый-

ныя наступствы выбару імі стратэгіі? Агентамі змен ў дадзеным выпадку з'яўляюцца асобы, якія досыць этнацэнтрычна разглядаюцца як новыя эліты. Гэта асобы з менш індустрыялізаваных груп з больш блізкім кантактам і з большай залежнасцю ад тавараў і арганізацый індустрыялізаваных грамадстваў. Пры імкненні ўдзельнічаць у макрасоцыуме, каб атрымаць новыя формы каштоўнасцей, яны могуць абраць адну з наступных базавых стратэгій: (1) яны могуць паспрабаваць увайсці і стаць часткай ужо існуючага індустрыяльнага грамадства і культурнай групы; (2) яны могуць прыняць статус "меншасці", прыстасавацца і імкнуцца зменшыць тыя абмежаванні, якія нясе гэты статус, засяроджваючы ўсе культурныя адрозненні ў сферах, дзе яны не артыкулююцца, і адначасова прысутнічаць у іншых сферах дзейнасці ў рамках макрасоцыуму індустрыялізаванай групы; (3) яны могуць выбраць падкрэсліванне сваёй этнічнай ідэнтычнасці, выкарыстоўваючы яе для замацавання новых пазіцый і формаў арганізацыі дзейнасці ў тых сферах, якіх раней не было ў іх грамадстве ці недастаткова развітых, для дасягнення новых мэтаў. Калі ў выпадку першай стратэгіі культурныя інаватары дасягнуць поспеху, то іх група будзе пазбаўлена крыніцы ўнутранай дыверсіфікацыі і застанецца культурна кансерватыўнай, малакантактнай і на нізкім рангу ўнутры макрасоцыуму. Прыняцце другой стратэгіі не прывядзе да ўтварэння выразна дыхатамізуючай шматэтнічнай арганізацыі, а таксама, з улікам шматстайнасці індустрыяльнага грамадства і вынікаючых з яе варыятыўнасці і шматлікасці сфер артыкуляцыі ўзаемадзеяння, верагодна прывядзе да канчатковай асіміляцыі меншасці. Трэцяя стратэгія спараджае шмат цікавых рухаў, якія можна назіраць сёння, ад натывізму да ўтварэння новых дзяржаў.

Я не магу разглядаць тут чыннікі, якія ўплываюць на выбар базавай стратэгіі, на тое, якую канкрэтную форму яна можа прыняць і якая будзе ступень яе паспяховасці і сукупныя наступствы. Гэтыя чыннікі могуць вар'іравацца ў залежнасці ад колькасці этнічных груп у сістэме, спецыфікі экалагічных умоў і асаблівасцей культур, якія ўваходзяць у сістэму, што разглядаецца на канкрэтным матэрыяле ў наступных артыкулах. Цікава заўважыць, што ў некаторых праявах этнічная ідэнтычнасць у сучаснай сітуацыі становіцца арганізацыйна важнай у новых сферах.

Па-першае, інаватары могуць выбраць падкрэсліванне аднаго ўзроўню ідэнтычнасці сярод шэрагу, які існуе ў рамках традыцыйнай арганізацыі. Племя, каста, мова, група, рэгіён ці дзяржава – усе маюць рысы, якія ствараюць з іх патэнцыйна адэкватныя першасныя этнічныя ідэнтычнасці, якія група можа выкарыстаць. Вынікі гэтага будуць залежаць ад гатоўнасці, з якой іншыя прымуць гэтыя ідэнтычнасці, і ад выкарыстанай тактыкі. Адсюль хоць

трайбалізм і можа заваяваць шырокую падтрымку ў шмат якіх афрыканскіх краінах, але ўтвораныя ў выніку групы не могуць супрацьстаяць санкцыям апарата рудыментарнай дзяржаўнай арганізацыі.

Па-другое, змяняецца характар арганізацыі этнічных груп, а таксама пошук формы ў міжэтнічных адносінах. Тое, што сучасныя формы ў значнай ступені належаць сферы палітыкі, не змяншае іх этнічнага характару. Такія палітычныя рухі адкрываюць новыя шляхі для таго, каб культурныя адрозненні сталі зноў арганізацыйна важнымі[30], а таксама прапануюць новыя формы артыкуляцыі дыхатамізаваных этнічных груп. Распаўсюджанне арганізаваных паводле этнічнага прынцыпу лабісцкіх груп, палітычных партый і ідэалаў незалежнай дзяржавы, а разам з тым памнажэнне напоўпалітычных асацыяцый для прасоўвання інтарэсаў этнічных груп[31] сведчаць аб важнасці гэтых новых форм. У іншых месцах культавыя рухі ці місіянерскія секты выкарыстоўваюцца для дыхатамізацыі і артыкуляцыі груп па-новаму. Здзіўляе тое, што гэтыя новыя формы рэдка ўзнікаюць у эканамічнай сферы, якая адыгрывае значную ролю ў сітуацыях культурнага кантакту, за выключэннем формаў дзяржаўнага сацыялізму, прынятых некаторымі новымі дзяржавамі.

Традыцыйныя складаныя шматэтнічныя сістэмы адрозніваліся тым, што былі ў значнай ступені заснаваны на артыкуляцыі ўзаемадзеяння ў гэтым сектары праз дыферэнцыяцыю заняткаў і ўзаемадзеянне на рынку ў шмат якіх рэгіёнах Азіі і Цэнтральнай Амерыкі ці прымалі найбольш складаныя формы, як пры сельскагаспадарчай вытворчасці ў Паўднёвай Азіі. Сёння канкуруючыя этнічныя групы часта адрозніваюцца сваім адукацыйным узроўнем і дзеля павышэння яго спрабуюць захапіць кантроль ці манапалізаваць адукацыйныя ўстановы[32]. Але гэта не столькі адносіцца да розніцы ў занятках, колькі да відавочнай сувязі паміж бюракратычнай кампетэнцыяй і магчымасцямі палітычнага развіцця. Можна меркаваць, што артыкуляванае ўзаемадзеянне, звязанае з комплекснай дыферэнцыяцыяй здольнасцей і абумоўленае сталай залежнасцю ад сродкаў існавання, будзе куды больш трывалым і стабільным, чым заснаванае на няўстойлівай палітычнай прыналежнасці, якая падтрымліваецца выкарыстаннем сілы ці палітычнага прымусу, і што гэтым новым формам шматэтнічных сістэм больш уласцівая хаатычнасць і нестабільнасць, чым старым.

Калі палітычныя групы ўтвараюць апазіцыю паводле этнічнага крытэрыю, то кірунак культурных змен таксама будзе закрануты. Палітычная канфрантацыя можа адбыцца пры той умове, калі групы стануць падобнымі, а значыць і параўнальнымі, а гэта паўплывае на кожную новую сферу дзейнасці, якая будзе мець значэнне ў палітычным сэнсе. Апазіцыйныя адна да другой партыі

становяцца адпаведна падобнымі па структуры і адрозніваюцца толькі некалькімі выразнымі дыферэнцыяльнымі прыкметамі. Там, дзе палітычная канфрантацыя этнічных груп арганізавана падобным чынам, працэс супрацьстаяння прывядзе да змяншэння культурнай розніцы паміж імі.

З гэтай прычыны дзейнасць палітычных інаватараў пераважна накіравана на кадыфікацыю ідыём: выбар знакаў ідэнтычнасці і наданне значэння гэтым культурным адрозненням, а таксама падаўленне ці адмаўленне іншых крытэрыяў адрознасці. Праблема таго, якая новая культурная форма сумяшчальная з уласнымі этнічнымі ідэнтычнасцямі, вельмі часта выклікае гарачыя спрэчкі, але ў асноўным яны вырашаюцца на карысць сынкрэтызму па прычынах, названых вышэй. Вялікая ўвага можа надавацца выбарачнаму адраджэнню элементаў традыцыйнай культуры і стварэнню гістарычнай традыцыі, каб апраўдваць і праслравіць ідыёмы і ідэнтычнасці.

Узаемасувязь паміж падкрэсленымі крытэрыямі адрознасці, вызначанымі імі этнічнымі межамі і адметнымі прынятымі каштоўнасцямі, уяўляюць сабой захапляючае поле для даследаванняў[33]. Тут выразна выступае шэраг істотных чыннікаў. Розныя ідыёмы адпавядаюць розным паводле кшталту адзінкам. Яны ў рознай ступені адпавядаюць мэтам інаватараў як сродкі мабілізацыі і як падтрымка ў стратэгіі супрацьстаяння з іншымі групамі. Яны важныя для сацыяльнай стратыфікацыі як унутры групы, так і паміж групамі. Яны прадугледжваюць розныя крыніцы і размеркаванне ўплыву ўнутры групы і рознага кшталту прэтэнзіі на прызнанне ўласнай адрознасці сярод іншых груп шляхам падаўлення ці ўзвелічэння розных форм сацыяльнай стыгматызацыі. Відавочна, няма простай сувязі паміж ідэалагічнай базай руху і выбранымі ідыёмамі, аднак абедзве важныя для наступных працэсаў захавання мяжы і накірунку далейшых зменаў.

Змены ў лакалізацыі этнічных узаемаадносін

Гэтыя сучасныя варыянты шматэтнічнай арганізацыі з'яўляюцца ў свеце бюракратычнай адміністрацыі, развітых камунікацый і імклівай урбанізацыі. Відавочна, што ў істотна адрозных абставінах важнейшыя чыннікі ў вызначэнні і захаванні этнічных межаў будуць іншымі. Паколькі мы маем абмежаваныя і сучасныя дадзеныя, то сутыкаемся з цяжкасцямі пры абагульненнях, якія датычацца этнічных працэсаў, калі асноўныя варыянты могуць быць праігнараваны, таму што яны не прадстаўлены ў даступных нам прыкладах. Не можа быць вялікіх сумненняў у тым, што сацыяльныя антраполагі былі схільныя разглядаць спецыфічную сітуацыю каланіяльнага міру і знеш-

няга кіравання так, як быццам яны рэпрэзентатыўныя для ўмоў ва ўсе часы і ва ўсіх месцах, а на гэтым грунтавалася большасць салідных манаграфій. Гэты погляд мог уплываць на інтэрпрэтацыі як дакаланіяльных сістэм, так і з'яўлення сучасных форм. Спроба ў гэтым артыкуле апісаць вельмі розныя паводле рэгіёнаў прыклады не з'яўляецца адзінай вартай гарантыяй ад такіх уплываў, і праблему трэба разглядаць непасрэдна.

Каланіяльныя рэжымы ўяўляюць сабой крайнія прыклады ў адносінах да меры, у якой іх адміністрацыя і яе нормы ізаляваны ад мясцовага сацыяльнага жыцця. У такім рэжыме індывіды маюць акрэсленыя правы на поўную абарону, дзякуючы членству ў колькасна вялікіх рэгіянальных супольнасцях па-за межамі іх непасрэдных сацыяльных адносінаў і інстытутаў. Гэта забяспечвае суседства і стварае магчымасці для кантакту паміж прадстаўнікамі розных этнічных груп, нягледзячы на адсутнасць узаемаразумення паміж імі, і, такім чынам, поўнасцю здымае адно з абмежаванняў, якое звычайна дзейнічае ў міжэтнічных адносінах. У такіх сітуацыях узаемадзеянне можа развівацца і разрастацца, і сапраўды толькі тыя формы ўзаемадзеяння, якія непасрэдным чынам стрымліваюцца іншымі чыннікамі, будуць адсутнічаць і будуць тымі сферамі, дзе не адбываецца артыкуляванае ўзаемадзеянне. Такім чынам, этнічныя межы ў такіх сітуацыях уяўляюць пазітыўную арганізацыю сацыяльных адносін, заснаваных на дыферэнцыяваных і ўзаемадапаўняльных каштоўнасцях, а культурныя адрозненні будуць паступова змяншацца пакуль з часам не наблізяцца да патрэбнага мінімуму.

Аднак у большасці палітычных рэжымаў, дзе меншы ўзровень бяспекі і дзе людзі жывуць ва ўмовах большай пагрозы сваволля і гвалту па-за межамі сваёй першаснай супольнасці, недастатковая бяспека сама па сабе дзейнічае як абмежаванне для міжэтнічных кантактаў. У такой сітуацыі шмат якія формы ўзаемадзеяння паміж групамі могуць не развівацца, нягледзячы на тое, што існуе ўзаемнае дапаўненне інтарэсаў. Некаторыя формы ўзаемадзеяння могуць быць заблакаваны з прычыны адсутнасці даверу ці адсутнасці магчымасцей правесці аперацыю. Больш таго існуюць унутраныя санкцыі, скіраваныя на захаванне культурных асаблівасцей у рамках супольнасці і культурных адрозненняў паміж супольнасцямі. Калі бяспека індывіду залежыць ад адвольнай і спантаннай падтрымкі з боку ўласнай супольнасці, то яго самаідэнтыфікацыя як члена гэтай супольнасці павінна яўна выражацца і пацвярджацца. Кожныя паводзіны, што адхіляюцца ад стандартаў, можна інтэрпрэтаваць як аслабленне ідэнтычнасці, а разам з тым і падставы бяспекі. У такіх сітуацыях выпадковыя гістарычныя адрозненні ў культуры паміж рознымі супольнасцямі захоўваюцца самі сабой без якога-небудзь пазітыўнага арганізацыйнага ба-

зіса. Шмат назіраемых культурных адрозненняў могуць быць вельмі абмежаванымі па свайму значэнню для этнічнай арганізацыі.

Такім чынам, на працэсы, дзякуючы якім захоўваюцца этнічныя адзінкі, выразна ўплывае, але карэнным чынам не змяняе іх прыроды пераменная рэгіянальнай бяспекі. Знаёмства з выпадкамі, прааналізаванымі ў артыкулах зборніка, таксама пацвярджае гэта, бо яны дэманструюць цэлы шэраг прыкладаў, пачынаючы ад каланіяльных да поліцэнтрычных уключна з сітуацыямі палітычнага хаосу. Важна, аднак, прызнаць, што гэтая фонавая пераменная можа змяняцца вельмі хутка ў часе, а для прагназавання доўгатэрміновых працэсаў гэта ўяўляе сур'ёзную цяжкасць. Так, у выпадку фор мы назіраем сітуацыю звонку падтрымліваемага міру і маламаштабнай лакальнай палітычнай дзейнасці і можам уявіць малюнак міжэтнічных працэсаў, а нават тэмп гэтых працэсаў у пэўны момант. Але нам вядома, што на працягу апошніх некалькіх пакаленняў сітуацыя змянялася ад супрацьстаяння паміж арабамі-шоа і фор, калі ў апошніх існаваў ваяўнічы Дарфурскі султанат, да амаль поўнай анархіі ў часы Атаманскай імперыі і Махдзі. Вельмі цяжка ацаніць уплыў гэтых варыяцыяў на працэсы намадызацыі і асіміляцыі, а таксама атрымаць прагноз аб доўгатэрміновых тэндэнцыях і тэмпах гэтых працэсаў.

Этнічныя групы і культурная эвалюцыя

Перспектыва і аналіз, прадстаўленыя ў гэтым артыкуле, звязаны з тэмай культурнай эвалюцыі. Гісторыя чалавецтва без сумненняў з'яўляецца гісторыяй развіцця новых формаў як у культуры, так і ў грамадстве. Заўсёдная праблема антрапалогіі заключалася ў тым, як найлепшым чынам прадставіць гэтую гісторыю і якія віды аналізу найлепей прыдатныя дзеля таго, каб раскрыць агульныя прынцыпы, што рэгулююць працэсы зменаў. Метад эвалюцыйнага аналізу ў вузкім сэнсе біялагічных дысцыплін заснаваны на пабудове філагенетычных ліній. Гэты метад прадугледжвае існаванне адзінак, межы якіх і працэсы іх захавання могуць быць апісаны і дзе пераемнасць можа быць дакладна ўсталявана. Гаворачы больш канкрэтна, філагенетычныя лініі маюць сэнс таму, што акрэсленыя межы з'яўляюцца перашкодай для абмену генетычным матэрыялам. Можна ў гэтай сувязі сцвярджаць, што рэпрадукцыйны *ізалят* уяўляе сабой адзінства і што ён захоўвае ідэнтычнасць незалежна ад зменаў марфалагічных характарыстык віду.

Я сцвярджаю, што межы таксама захоўваюцца паміж этнічнымі адзінкамі і што можна вызначыць прыроду кантынуітэту і ўстойлівасці такіх адзінак. У артыкулах, якія ўвайшлі ў зборнік, аўтары намагаюцца паказаць, што этніч-

ныя межы захоўваюцца ў кожным выпадку з дапамогай абмежаванага набору культурных прыкмет. Устойлівасць такой адзінкі залежыць ад устойлівасці гэтых культурных адрозненняў, у той час як кантынуітэт можа быць выяўлены зменамі ўнутры адзінкі ў выніку зменаў культурных адрозненняў, якія вызначаюць межы.

Аднак большая частка культурнага матэрыялу, які ў кожны момант звязаны з пэўным насельніцтвам, *не фіксуецца* ўнутры гэтай мяжы. Ён можа адрозніваецца, можа быць вывучаны і змяняцца без сур'ёзных наступстваў для захавання мяжы этнічнай групы. Прасочваць гісторыю этнічнай групы ў часе – гэта адначасова *не* тое ж самае, што прасачыць гісторыю яе "культуры". Элементы сучаснай культуры этнічнай групы не ўзнікаюць з асаблівага комплексу культуры групы ў папярэдні перыяд, тады як група працягвае арганізацыйна існаваць з межамі (крытэрыямі членства ў групе), якія, нягледзячы на мадыфікацыі, маркіруюць устойлівую адзінку.

Нельга пабудаваць філагенетычныя лініі ў больш строгім эвалюцыйным сэнсе, не акрэсліўшы межы культур. Але з прыведзенага тут аналізу зразумела, што такія лініі магчыма правесці для этнічных груп, а ў гэтай сувязі таксама і для тых аспектаў культуры, якія прымеркаваны да гэтай арганізацыйнай функцыі.

Пераклад і ўступны тэкст
Алеся Пагарэлага

Заўвагі

1. Гл., напр., Eriksen, Thomas. H. Ethnicity and Nationalism. – London, 1993; Banks, Marcus. Ethnicity. Anthropological Constructions. – London, 1996.
2. Vermeulen, Hans and Govers, Cora (eds.) The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries', Het Spinhuis, 1994.
3. Тэкст з'яўляецца ўводзінамі да зборніка артыкулаў, спасылкі на аўтараў якога даюцца ў спісе літаратуры (*Пер.*).
4. Narroll R. Ethnic Unit Classification // Current Anthropology. 1964. Vol. 5. No. 4.
5. Barth F. Pathan Identity and Its Maintenance // Ethnic Groups and Boundaries / Ed. by Barth F. Long Grove, Illinois, 1998 [1969].
6. Bogoras W. The Chuckchee. Anthropological Memoires, American Museum of Natural History, Vol. II. – New York, 1904–09.
7. Gjessing G. Changing Lapps. A Study in Cultural Relations in Northernmost Norway, London School of economics Monographs in Social Anthropology, No. 13. – London, 1954.
8. Blom J.-P. Ethnic and Cultural Differentiation // Ethnic Groups and Boundaries / Ed. by Barth F. Long Grove, Illinois, 1998 [1969].

9 Гл. Barth F. Models of Social Organization, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers, No. 23, 1966 для маёй аргументацыі.

10 Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. – New York, 1959.

11 Furnivall J. S. Netherlands India: a Study of Plural Economy. – Cambridge, 1944.

12 Абмяркоўваецца ў Izikowitz K. G. Neighbours in Laos // Ethnic Groups and Boundaries / Ed. by Barth F. – Long Grove, Illinois, 1998 [1969].

13 Падкрэсленае ідэалагічнае адмаўленне першынства этнічнай ідэнтычнасці (і ранга), характэрнае для сусветных рэлігій, якія ўзніклі на Блізкім Усходзе, з гэтага пункту гледжання становіцца зразумелым, бо практычна кожны рух за сацыяльныя ці этычныя рэформы ў поліэтнічных грамадствах гэтага рэгіёна сутыкнуўся б з канвенцыямі і стандартамі этнічнага характару.

14 Пра розніцу паміж этнічнай групай і сацыяльнай стратай, якая ў гэтым месцы падаецца праблематычнай, будзе сказана ніжэй.

15 Barth F. Competition and Symbiosis in North East Baluchistan // Folk. 1964. Vol. 6. No. 1.

16 Siverts H. Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico // Ethnic Groups and Boundaries / Ed. by Barth F. Long Grove, Illinois, 1998 [1969].

17 Kandre P. Om etnisitet hos Iu Mien-Yao i Thailand, Laos och Burma. Paper submitted in advance for participants in Wenner-Gren Symposium on `Ethnic Groups`, Bergen, Feb. 23rd to 26th, 1967.

18 Kandre P. Autonomy and Integration of Social Systems: The Iu Mien (Yao) Mountain Population and their Neighbours \\ Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations / Ed. By Kunstadter. P. Princeton, 1967. P. 594.

19 Haaland G. Economic Determinants in Ethnic Process // Ethnic Groups and Boundaries / Ed. by Barth F. – Long Grove, Illinois, 1998 [1969].

20 Ferdinand K. Ættelinjestabilitet Blandt Nomader i Ǿst-Afghanistan. Paper submitted in advance for participants in Wenner-Gren Symposium on `Ethnic Groups`, Bergen, Feb. 23rd to 26th, 1967.

21 Тут мяне цікавіць толькі няздольнасць індывіда захаваць ідэнтычнасць у сітуацыі, калі большасці гэта ўдаецца, а не шырэйшыя пытанні трываласці нормаў культуры і анаміі.

22 Haaland G. Economic Determinants in Ethnic Process...

23 Leach E. 1967. Caste, Class and Slavery – the Taxonomic Problem // Caste and Race: Comparative Approaches / Eds. by de Reuck A & Knight J. London, 1967.

24 Зняважлівы экзаэтнонім народнасці арома (oromo) у Эфіопіі. – *Пер.*

25 Knutsson K. E. 1998 [1969]. Dichotomization and Integration // Ethnic Groups and Boundaries / Ed. by Barth F. – Long Grove, Illinois, 1998 [1969].

26 У супрацьлегласць класіфікацыям, заснаваным на дапушчэннях аб выпадковых сацыяльных кантактах, я разважаю аб індывідзе ў яго звычайным кантэксце, дзе іншыя будуць мець значную колькасць папярэдняй інфармацыі аб ім, а не спарадычныя магчымасці няправільна прадставіць сваю ідэнтычнасць чужынцам.

27 Адмоўныя паводзіны, якія і надаюць цыганам статус парыяў, маюць складаны характар, але першапачаткова яны ў асноўным заключаліся ў іх вандроўным ладзе жыцця ў супрацьлегласць да нявольніцкага статуса прыгонных у Еўропе, а пазней – у адкрытым парушэнні пурытанскай этыкі адказнасці, працы і маральнасці.

28 Гл. Eidheim H. The Lappish Movement – an Innovative Political Process // Local-Level Politics / Ed. By Swartz M. – Chicago, 1968.

29 Гл. Eidheim H. Lappish Guest Relationship under Conditions of Cultural Change // American Anthropologist. 1966. Vol. 68.

30 Kleivan H. Grenlander og andre dansker:Identitetsunderstrekning og politisk integrasjon. Paper submitted in advance for participants in Wenner-Gren Symposium on `Ethnic Groups`, Bergen, Feb. 23rd to 26th, 1967.

31 Sommerfelt A. 1967. Inter-etniskerelasjoner i Toro. Paper submitted in advance for participants in Wenner-Gren Symposium on `Ethnic Groups`, Bergen, Feb. 23rd to 26th, 1967.

32 Sommerfelt A. 1967. Inter-etniskerelasjoner i Toro.

33 На мой погляд, даследаванне Мітчэла аб танцы калеле (Mitchell J. C. The Kalela Dance: Aspects of Social Relationship among Urban Africans in N. Rhodesia. The Rhodes-Livingstone Papers, No. 27. Manchester, 1956) з’яўляецца першым і пакуль найбольш глыбокім даследаваннем на гэтую тэму.

ГІСТАРЫЧНАЯ СПАДЧЫНА: КАНТЫНУІТЭТ І ДЫСКАНТЫНУІТЭТ У КАНСТРУЯВАННІ НАЦЫЯНАЛЬНАЙ ГІСТОРЫІ[1]

Міраслаў Грох, Джытка Малечкова

(Прага)

Summary

The authors consider the place of historical heritage in the process of formation of a national identity. Studying the construction of national histories among Czechs, Norwegians, Greeks and Turks, they pay a special attention to the historic sources and pre-national historiographic tradition. They study the problem of the historic process' continuity/discontinuity as well as the set of national values as proposed by historians. Pondering on what factors constituted the foundation of a national history the authors suppose that these were, firstly, a nation's contemporary interests, and secondly, an actual state of national unity along with the understanding of its nature attributed to the past.

Пошукі зыходнага пункту развіцця нацыі з'яўляюцца істотнай складовай сучаснай нацыянальнай ідэнтыфікацыі. Шмат якія славутыя нацыянальныя змагары былі схільныя лічыць, што іх народ альбо нацыя існавалі спрадвеку, і сучаснае грамадства з'яўляецца толькі натуральным вынікам іх развіцця. Фактычна з дапамогай рэтраспекцыі вызначаўся характар нацыі і ўласцівыя ёй рысы. Іншымі словамі, гісторыя нацыі адыгрывала велізарную ролю ў працэсе сучаснай нацыянальнай ідэнтычнасці. Аднак, насамрэч асновай нацыянальнай гісторыі станавіліся інтарэсы дадзенай нацыі, рэальны стан нацыянальнай згуртаванасці і сучаснае разуменне яе прыроды, якія пераносіліся ў мінулае.

Дзеля разумення дзеяння механізму зваротнай сувязі параўнаем працэсы стварэння нацыянальнай гісторыі чатырох нацый – чэшскай, нарвежскай, грэчаскай і турэцкай. Нягледзячы на тое, што гэтыя нацыі фармаваліся ў розныя часы і ў розных умовах, іх нацыянальныя гісторыі ўсё ж такі маюць агульныя рысы. Чэшскі і нарвежскі нацыянальныя рухі былі аднымі з першых і найбольш паспяховых рухаў недамінуючых нацый у шматнацыянальных еўрапейскіх імперыях, але паміж імі існавалі прынцыповыя сацыяльныя і культурныя адрозненні. Туркі і грэкі былі звязаныя геаграфічнай блізкасцю, узаемнымі тэрытарыяльнымі прэтэнзіямі і, акрамя таго, агульным мінулым Асманскай імперыі, нават калі для грэкаў яна заўсёды была чужой дзяржавай. Туркаў нельга адносіць да недамінуючых нацый. Аднак фармаванне турэцкай нацыянальнай свядомасці адбывалася вельмі складаным шляхам. У пэўным сэнсе і тут заўважальныя агульныя рысы з недамінуючымі нацыямі ў шматнацыянальных імперыях.

Нягледзячы на відавочныя адрозненні, пэўнае структурнае падабенства можна адшукаць ва ўсіх чатырох выпадках. Гістарыяграфіі названых народаў маюць агульны зыходны пункт, а менавіта ўсе гэтыя нацыі не былі вынікам працяглай трансфармацыі сярэднявечнай "дзяржавы-нацыі". У кожным з выпадкаў фармаванне сучаснай нацыі не было непазбежным, бо ў гісторыі кожнай з гэтых нацый былі пэўныя "разрывы" альбо перыяды "цемры". Тым не менш старажытнасць іх паходжання можна пацвердзіць аб'ектыўнымі фактамі ранейшага існавання дзяржаўных утварэнняў, якія характарызуюцца як "папярэднікі" ці як гістарычны падмурак нацыі.

Ва ўсіх абраных выпадках у працэсе фармавання нацыянальнай гісторыі даводзілася вырашаць праблему дыскантынуітэту або, дакладней, думаць і разважаць пра суадносіны кантынуітэту і дыскантынуітэту ў мінулым нацыі. Параўнанне дапаможа зразумець, якім чынам нацыянальная ідэя "прыўлашчвала" мінулае нацыі, а таксама ўбачыць, якія фактары падштурхоўвалі працэс нацыянальнай ідэнтычнасці.

У гэтым параўнанні засяродзім увагу толькі на пачатковай стадыі стварэння нацыянальных гісторый (пакінем па-за ўвагай "рэвізіянізм" XX ст.) і толькі па некаторых пазіцыях. З улікам таго што ва ўсіх абраных выпадках гісторыкам даводзілася сутыкацца з праблемай гістарычнага дыскантынуітэту, галоўным, як падаецца, для іх было пытанне: што мы пераймаем з мінулага? Менавіта таму параўноўваюцца, па-першае, крыніцы інфармацыі (і натхнення) для стварэння нацыянальнай гісторыі, па-другое, гістарыяграфічная традыцыя, што забяспечвала матэрыялам, на якім выпрацоўвалася нацыянальная гісторыя. Трэцяя пазіцыя для параўнання – праблема кантынуітэту / дыс-

кантынуітэту, г.зн. гістарычных перыядаў і інстытутаў, якія патрыятычнымі гісторыкамі разглядаліся або як частка "сваёй" гісторыі, або як тое, ад чаго яны імкнуліся адмежавацца. Чацвёртая пазіцыя датычыць тых каштоўнасцяў, якія маглі б стаць натхняльнай ідэяй для сучаснасці.

Іншая тэма для аналізу звязаная з праблемай формы нацыянальнай супольнасці ў мінулым. Тут можна вылучыць тры аспекты: 1) прастора, якая разглядаецца як гістарычная тэрыторыя нацыі альбо геаграфічныя рамкі гістарычнай ідэнтыфікацыі; 2) праблема прыналежнасці (не прыналежнасці) да нацыянальнай гісторыі; 3) праблема кантэксту, да якога звяртаюцца ў пабудове нацыянальнай гісторыі.

Напачатку варта прадставіць агульную інфармацыю пра асноўныя гістарычныя падзеі, якія склалі структуру нацыянальных гісторый.

Гісторыя нарвежскай і чэшскай нацый

Гістарычны шлях

Гісторыя Чэхіі і Нарвегіі шмат у чым падобная. У абодвух выпадках ранняя сярэднявечная дзяржаўнасць утварылася амаль адначасна і ўладаранне "нацыянальных", г.зн. мясцовых, дынастый доўжылася прыблізна аднолькавы адрэзак часу. У чэшскіх землях да 1306 г., а ў Нарвегіі – да 1319 г. Цікава, што мясцовыя дынастыі выміраюць якраз напярэдадні эканамічнага і палітычнага росквіту дзяржавы. Доўгі час пасля гэтага і ў чэшскіх землях, і ў Нарвегіі ўладарылі іншаземныя дынастыі. Што тычыцца Нарвегіі, то для яе галоўным вынікам змены дынастыі стала далучэнне да Кальмарскай уніі, г.зн. поўная залежнасць ад Дацкай дзяржавы. У чэшскіх землях у той час адбываліся значна больш складаныя працэсы. Пасля першых поспехаў праўлення люксембургскай дынастыі яна была зрынута гусіцкай рэвалюцыяй, што ўзмацніла ўсведамленне багемскай адметнасці і прывяло да непрацяглага перыяду існавання нацыянальнай манархіі. На гэтай стадыі ў XV–XVI стст. гісторыя Чэхіі і Нарвегіі моцна адрознівалася.

Пэўныя паралелі існуюць паміж падзеямі 1536 г., калі Нарвегія была цалкам пазбаўленая дзяржаўнасці і стала часткай Даніі і трыумфам Габсбургаў у Багеміі пасля бітвы каля Белай Гары ў 1620 г.

Хоць у Чэхіі і захаваліся пэўныя элементы дзяржаўнасці, але палітычнае становішча і лёс абедзвюх краін з гэтага моманту былі вельмі падобнымі. Усталяваўся абсалютызм (у Чэхіі пры захаванні рэштак праvoў правінцый), насаджалася чужынская мова (нямецкая ў Чэхіі і дацкая ў Нарвегіі). Мясцовыя ўлады падначальваліся ўладарам, якія былі пераважна чужынцамі. Падабен-

ства было яшчэ і ў тым, што дацкая і габсбургская манархіі пазней спрыялі эканамічнаму развіццю. У другой палове XVIII ст. яны праводзілі палітыку прагрэсіўных рэформ і мадэрнізацыі. Аднак, у адрозненне ад сітуацыі ў чэшскіх землях, пануючы клас у Нарвегіі быў цесна звязаны з каралеўскім дваром, а сяляне захоўвалі сваю асабістую свабоду і пэўныя, хоць і абмежаваныя, элементы грамадскага самакіравання. Па ўзроўню багацця і тавараабароту нарвежскія гарады значна пераўзыходзілі чэшскія, у якіх адсутнічала моцная гандлёвая буржуазія, прысутная ў Нарвегіі.

Абодва нацыянальныя рухі распачынаюцца прыкладна ў той жа самы час, а менавіта пасля 1800 г. Некалькі папярэдніх дзесяцігоддзяў характарызаваліся павышанай навуковай цікавасцю да мінуўшчыны і сучаснасці краіны і яе жыхароў. Асноўная розніца была ў тым, што нарвежскі нацыянальны рух хутка сфармаваў уласную палітычную праграму. Ягоныя лідэры ўдала скарысталіся знешнімі абставінамі (паводле рашэння вялікіх дзяржаў і ў адпаведнасці з умовамі Кільскага міру 1814 г. Нарвегія павінна была адысці да Швецыі) і ў вясну 1814 г. правялі сход па распрацоўцы ліберальнай канстытуцыі. Іх намаганні абвясціць незалежнасць не мелі поспеху, але Нарвегія стала аўтаномнай часткай новай саюзнай (са Швецыяй) дзяржавы. Тая цікавасць да лінгвістычнай і культурнай адметнасці, якая дамінавала ў чэшскім нацыянальным руху ў першыя дзесяцігоддзі XIX ст., у Нарвегіі праявілася пазней, ужо пасля прыняцця канстытуцыі. Ад пачатку гэта было змаганне паміж тымі, хто прапанаваў развіваць уласна нарвежскую лінгвістычную культуру, і тымі, хто імкнуўся выкарыстаць дацкую культуру і развіваць яе далей у нарвежскім духу. Прычынай гэтага супрацьстаяння быў працяглы лінгвістычны падзел насельніцтва Нарвегіі на дацкамоўную эліту і нарвежскамоўную вёску. Гэтая барацьба была адзінай праявай палітычнай палярызацыі ў Нарвегіі.

Што мы пераймаем з мінулага?

<u>Гістарычная традыцыя і крыніцы інфармацыі</u>

Аніводная нацыянальная гісторыя не пісалася з нуля. Свядома ці несвядома, адмаўляючы ці прымаючы, стваральнікі нацыянальнай гістарыяграфіі карысталіся традыцыйнымі гістарычнымі ведамі і творамі, такімі, як летапісы або першыя гістарычныя працы. Гісторыкі, якія ідэнтыфікавалі сябе з сучаснай нацыяй, выкарыстоўвалі не толькі дакументальную інфармацыю і суб'ектыўныя ацэнкі іншых даследчыкаў, але таксама слоўнік паняццяў, што прынялі разам з гістарыяграфічнай традыцыяй. Апроч таго яны звярталіся да

грамадскасці, чыя “калектыўная памяць” у большай ці меншай ступені фармавалася пад уплывам той жа гістарыяграфічнай традыцыі.

Чэшская гістарыяграфічная традыцыя нарадзілася ў Сярэднявеччы. Нягледзячы на цяжкія перыяды, яна не перапынялася. Гістарычны кантынуітэт падтрымлівала *Хроніка Хаека*, а напрыканцы XVII ст. перавыданне *Хронікі Даліміла* і *Рэспублікі Багеміі* Странскага (1643). А вось у Нарвегіі амаль не было гуманістычнай гістарыяграфіі ці гістарыяграфіі барока. Гістарыяграфічная традыцыя зводзілася да сярэднявечных летапісаў і сагаў. На першым этапе пошукаў нацыянальнай гісторыі летапісы і сагі з’яўляліся галоўнай і самай важнай крыніцай інфармацыі. Гэта, па сутнасці, азначала, што найперш нацыянальная гісторыя факусіравалася на сярэднявечнай нарвежскай дзяржаве. Пазней гісторыкі сталі займацца вывучэннем наступных стагоддзяў, абапіраючыся ў асноўным на дакументальную інфармацыю дацкіх архіваў.

Затое праца над чэшскай гісторыяй, наадварот, з самага пачатку грунтавалася на крытычным пераасэнсаванні існуючай гістарыяграфічнай традыцыі і яе мадыфікацыі, заснаванай на вывучэнні вялікай колькасці крыніцаў. Крытычнае пераасэнсаванне наратыўных крыніцаў ранняга перыяду і вывучэнне новых папярэднічалі непасрэднаму працэсу пабудовы нацыянальнай гісторыі.

Адным з спецыфічных элементаў гістарыяграфічнай традыцыі як у Багеміі, так і ў Нарвегіі была традыцыя нацыянальных святых – Святога Вацлава і Святога Олафа. Іх імёны звязаныя з пачаткам хрысціянства і зараджэннем дзяржаўнасці. Культ гэтых святых дайшоў да XIX ст. Прычым у каталіцкай Багеміі ён быў значна мацнейшы, чым у лютэранскай Нарвегіі, і ў значнай ступені дапамог пераадолець дыскантынуітэт нацыянальнай гісторыі.

Кантынуітэт і дыскантынуітэт

Розны падыход да феномену дыскантынуітэту абумоўлены розніцай у ступені разбурэння сярэднявечнай дзяржаўнасці. У чэшскім варыянце дыскантынуітэт быў прадстаўлены як частковае абмежаванне палітычнай незалежнасці з захаваннем пераемнасці ў форме дзейнасці пэўных інстытутаў, у асаблівасцях развіцця літаратуры і мовы. Разрыў паміж нарвежскай сярэднявечнай гісторыяй і нарвежскай сучаснасцю быў значна больш выразны. Ён закрануў не толькі палітычныя інстытуты, але і традыцыю літаратурнай мовы.

У Багеміі кантынуітэт трымаўся на падмурку таго, што захавалася з часоў ранняй дзяржаўнасці, пачынаючы з інстытута караля Багеміі і заканчваючы маёнткамі, адміністратыўнымі і царкоўнымі арганізацыямі. Гэта адбывалася адначасова з адраджэннем літаратурнай спадчыны ці, дакладней, развіццём

чэшскай літаратуры ў эпоху гуманізму. Кантынуітэт этнічнага чэшскага грамадства ўяўляўся бясспрэчным. А вось пошукі нацыянальнай гісторыі Нарвегіі досыць лагічна факусіраваліся на сярэднявечным каралеўстве (разам з вікінгамі). Але пры вырашэнні праблемы кантынуітэту гісторыкам давялося сутыкнуцца з пытаннем: хто ж сапраўды з'яўляўся спадкаемцам нацыянальнай традыцыі – "аўтэнтычныя" нарвежцы, г.зн. сяляне, якія размаўлялі на сваіх дыялектах з часоў сярэднявечча, ці дацкамоўнае насельніцтва гарадоў і сацыяльная эліта?

Спачатку ў Нарвегіі дамінавалі думкі, што нацыянальная гісторыя была перарваная, таму трэба абапірацца на сярэднявечную дзяржаўнасць. Такі падыход выкарыстаў паэт і гісторык пакалення рамантыкаў Генрык Вергеланд у сваёй метафары аб дзвюх паловах кола (сярэднявечнай і сучаснай), якія трэба злучыць. Гэтая ідэя таксама ўключала надзвычай крытычнае стаўленне да перыяду дацкага ўладарання. Нарвежскія патрыёты ўжывалі стэрэатыпы, падобныя на тыя, якімі пазней карысталіся ў Чэхіі, калі абвінавачвалі ўладароў-чужынцаў у дыскантынуітэце нацыянальнай гісторыі, у наступленні перыяду "цемры". У выпадку з Чэхіяй гэта былі Габсбургі, з Нарвегіяй – дацкія каралі. Аднак паміж паняццямі "цемры" ў Чэхіі і Нарвегіі існавала розніца. У Чэхіі гэта азначала толькі аслабленне альбо крызіс кантынуітэту нацыянальнай гісторыі, а для нарвежскіх рамантыкаў гэта быў поўны разрыў з мінулым, глыбокая бездань у нацыянальным жыцці.

Такі аднабаковы погляд, канешне, не мог пратрымацца доўга і напрыканцы XIX ст. быў заменены больш збалансаваным меркаваннем, абумоўленым двума бясспрэчнымі фактамі. Па-першае, Нарвегія, асабліва ў XVIII ст., перажывала перыяд эканамічнага росту, а па-другое, творцы адраджэння нарвежскай дзяржаўнасці на мяжы XIX ст. фактычна былі дацкамоўнымі патрыётамі з кола чыноўнікаў і гандляроў, якія адчувалі сябе нарвежцамі і прынялі нарвежскую нацыянальную ідэнтыфікацыю без аніякага напружання. Багатыя гандляры і суднаўладальнікі, а таксама пранарвежскі настроеная кіруючая эліта сталі, такім чынам, мажлівым сродкам (разам з сялянамі) пераадолення дыскантынуітэту нацыянальнай гісторыі і ідэнтыфікацыі насельніцтва менавіта з ёй.

Таксама была перагледжана праблема "вінаватых". Разбурэнне нарвежскай дзяржаўнасці ўжо не ўспрымалася толькі як вынік дэспатычнай волі дацкага караля. Сярод прычынаў пачало фігураваць надзвычайнае аслабленне Нарвежскага каралеўства, якое страціла жыццяздольнасць. Бясспрэчна, што гэтыя перамены былі абумоўленыя палітычнымі абставінамі таго часу. Данія больш не пагражала нарвежскай незалежнасці. Затое ў другой палове XIX ст.

распачалася палітычная барацьба супраць Швецыі, а дакладней, супраць дамінавання ў саюзнай дзяржаве шведскай эліты.

У Чэхіі вораг не змяніўся. Наадварот, у другой палове XIX ст. ізноў распачалася барацьба супраць палітычнай залежнасці ад Вены. Па-ранейшаму былі пашыраныя абвінавачванні Габсбургаў (як ніколі раней, іх моцна звязвалі з галоўнымі ворагамі, з немцамі) у разрыве пераемнасці нацыянальнага развіцця. Больш таго гэтыя абвінавачванні пачалі набываць нават сацыяльны характар у выглядзе нападак на “чужынскую” арыстакратыю. А вось у нарвежскай гістарыяграфіі наогул не існавала класаў, якія маглі б разглядацца як увасабленне нацыянальнага прыніжэння.

<u>Гісторыя як крыніца нацыянальных і грамадзянскіх каштоўнасцяў</u>

Нацыябудаўнічая функцыя нацыянальнай гісторыі заключалася ў асноўным у пошуках і стварэнні тых каштоўнасцяў, якімі мог карыстацца нацыянальны рух, з якімі ён мог сябе ідэнтыфікаваць і пры пэўных умовах выкарыстоўваць як арыенцір уласных намаганняў. Неўзабаве чэхі зразумелі, што звычайнае праслаўленне ўласных сярэднявечных князёў і каралей не адпавядае мэтам нацыянальнага руху, бо гэтыя постаці не падыходзілі да ролі ідэнтыфікацыйнай мадэлі для сучаснай грамадзянскай супольнасці. Чэшская гуманістычная літаратура ў справе каштоўнасцяў мела нашмат большы патэнцыял, але яе гісторыя не была дастаткова распрацаваная, каб мець шырокі ўплыў. Перамены адбыліся толькі пасля з’яўлення працы Францішка Палацкага і ягонага разумення нацыянальнай гісторыі, арыентаванага на такія каштоўнасці, як славянская дэмакратыя, гусіцкая рэфармацыя і традыцыя багемскага братэрства. Упершыню заняпад чэшскай дзяржаўнасці і чэшскай культуры пасля бітвы каля Белай Гары былі прадстаўлены як крызіс і нават знішчэнне каштоўнасцяў, якія не з’яўляліся выключна нацыянальнымі.

Сувязь паміж каштоўнасцямі Сярэднявечча і сучаснасці адсутнічала ў нарвежскай гісторыі. Тут не было падзеяў, падобных на гусізм, а Рэфармацыя аказала цалкам адмоўны ўплыў на нацыянальнае развіццё. Захапленне вікінгамі не магло запоўніць пустэчу, бо агрэсія і грубая сіла не маглі разглядацца як частка сучаснай сістэмы каштоўнасцяў, і мадэль вікінгаў, такім чынам, мела абмежаванае прызначэнне для мэтаў “нацыянальнай адукацыі”.

Заставалася ідэалізацыя сярэднявечнага селяніна, а менавіта яго працоўнага гераізму, майстэрства і дбайнасці. Калі б гэты элемент замацаваўся ў нацыянальнай гісторыі, то ад ідэі дыскантынуітэту давялося б адмаўляцца. А дацкі перыяд стаўся б часткай нацыянальнай гісторыі. Менавіта гэтым займаліся гісторыкі другой паловы XIX ст. Іх гістарычная канцэпцыя грунтавалася

на ідэнтыфікацыі з мінулымі пакаленнямі (Е. Сарс). Крыніцай каштоўнасцяў нацыянальнай гісторыі, пры дапамозе якіх мажліва было пераадоленне яе разрыву, стала сялянства, якое лічылася ўвасабленнем і носьбітам ідэалаў роўнасці, канстытуцыйных прынцыпаў і грамадзянскіх свабодаў. Гэтая канцэпцыя супадала з палітычнай ідэалогіяй партыі *Венстрэ*. Яна стала ўплывовай у Нарвегіі ў 1883 г., а адным з яе ідэолагаў быў сам Сарс.

У нацыянальнай гісторыі Чэхіі таксама адбывалася ідэалізацыя сялянства. Аднак у гэтым выпадку было немажліва паказаць кантынуітэт сялянскіх свабодаў з часоў Сярэднявечча. Лепшым зернем для нацыянальнага "млыну" ўяўлялася "гусіцкая рэвалюцыя", якая стварала пэўную магчымасць прадэманстраваць кантынуітэт "рэфарматарскай традыцыі". Ідэалізацыя сярэднявечнага селяніна мела яшчэ адно адрозненне ў двух гісторыях: нарвежскі селянін ранняга Сярэднявечча таксама з'яўляўся вікінгам, г.зн. ваяром, у той час як міралюбівы характар чэшскага селяніна быў бясспрэчны.

Нацыянальная гісторыя разглядалася як крыніца нацыянальных каштоўнасцяў, і працэс вылучэння гэтых каштоўнасцяў суправаджаўся крытыкай і дыскусіямі. Напрыканцы XIX ст. у абодвух рухах назіраецца з'яўленне альтэрнатыўных плыняў, якія адмаўлялі ідэалізацыю пэўных каштоўнасцяў (гусітаў у Чэхіі і вікінгаў у Нарвегіі) і знаходзілі іншыя. Тым не менш да канца стагоддзя дамінавала перакананне, што вывучэнне гісторыі павінна быць у асноўным накіравана на пошукі важкіх нацыянальных каштоўнасцяў. "Рэвізіяністы" проста разыходзіліся ў ацэнках прапанаваных каштоўнасцяў. У Чэхіі вялася пастаянная і не вельмі эфектыўная дыскусія пра "значэнне" чэшскай гісторыі, а ў Нарвегіі мела месца не менш безвыніковая дыскусія пра тое, хто належаў да нацыянальнай гісторыі, а хто не.

Хто мы?

Вызначэнне прасторы нацыянальнай гісторыі

Нарвежская і чэшская нацыянальныя гісторыі былі акрэслены гістарычнымі межамі, а ў нарвежскім выпадку яшчэ і ўзбярэжжам. У гістарычных развагах тэрыторыі, што калісьці часова далучаліся да Нарвегіі і Багеміі, а пазней сталі часткамі суседніх дзяржаваў, адыгрывалі неістотную ролю. Яны былі ў значнай ступені толькі тэмай для настальгічных сантыментаў. Гэта тычылася нарвежскага стаўлення да згубленых рэгіёнаў Емтланд, Гер'есдален і Богусэн, якія адышлі да Швецыі ў XVII ст., а таксама чэшскага – да Лужыцы і Сілезіі.

Існавала пэўнае адрозненне і ва ўнутранай структуры нацыянальных тэрыторый. Прага з'яўлялася каралеўскай рэзідэнцыяй з часоў ранняга Сярэд-

нявечча і, такім чынам, была натуральным цэнтрам чэшскай нацыянальнай гісторыі. Адпаведна гісторыя выглядала вельмі цэнтралізаванай. Яе фокусам была Багемія. Маравія трактавалася больш маргінальна. А вось у нарвежскай гісторыі было некалькі каралеўскіх рэзідэнцый або дзяржаўных цэнтраў – Трондхейм, Берген, Осла (Хрысціянія). Фокусныя кропкі гістарычных пераменаў істотна адрозніваліся.

Калі пакінуць па-за ўвагай выпадковыя настальгічныя думкі пра "згубленыя" нацыянальныя тэрыторыі (Емтланд, Гер'есдален, Клодзка), Чэхія і Нарвегія не мелі гістарычна абгрунтаваных тэрытарыяльных прэтэнзій. Аднак, такая пазіцыя не выключала станоўчага ўспрымання, а часам і ідэалізацыі ўласных замежных вайсковых паходаў як вікінгаў, так і гусітаў. Але тэрыторыі, што ператварыліся ў гістарычныя часткі іншых нацый, ніколі надоўга не інтэграваліся даследчыкамі ў нацыянальныя гісторыі. Пэўная амбівалентнасць прасочвалася ў чэшскім стаўленні да славакаў, якія, згодна "чэхаславацкай канцэпцыі", пэўны час трактаваліся як частка чэшскай нацыі, а ў Нарвегіі адносна Ісландыі, якая з 1264 г. уваходзіла ў яе склад.

Найбольш сур'ёзная пагроза для тэрытарыяльнага вызначэння і цэласнасці чэшскай нацыянальнай гісторыі ішла звонку, чаго ніколі не было ў нарвежскай гісторыі. Нямецкія гісторыкі ідэнтыфікавалі Свяшчэнную Рымскую Імперыю як набытак нямецкай гісторыі, што азначала, што чэшскія землі таксама станавіліся яе часткай. Гэтая схема паступова (не адразу) паспрыяла ідэнтыфікацыі нямецкай меншасці чэшскіх земляў з нямецкай гісторыяй. Узнікла пагроза цэласнасці палітычнай структуры чэшскага нацыянальнага існавання. Тут паўставала пытанне: ці ўсе, хто ўваходзіць у "нацыянальнае" гістарычнае цэлае, павінны стаць часткай нацыянальнай гісторыі?

Хто належыць да нацыянальнай гісторыі?

Падчас выпрацоўкі канцэпцый нарвежскай і чэшскай нацыянальных гісторый вырашалася праблема (у рознай ступені і з рознымі вынікамі) удзелу ўсяго насельніцтва гістарычнай тэрыторыі або толькі пэўнага "ядра нацыі" ў нацыянальным гістарычным працэсе. Дакладней, гаворка ішла пра месца нямецкага насельніцтва чэшскіх земляў у чэшскай гісторыі і ролю дацкамоўных чыноўнікаў і буржуазіі ў гісторыі Нарвегіі.

У Чэхіі адбыўся даволі хуткі пераход ад канцэпцыі гісторыі земляў да канцэпцыі "чэшскай нацыі ў Багеміі і Маравіі" Ф. Палацкага. Аднак толькі пасля аднадушнага прызнання мовы як галоўнага крытэрыя нацыянальнай прыналежнасці, нямецкамоўныя жыхары памежных зонаў Багеміі і Маравіі былі выключаны з нацыянальнай гісторыі. Гісторыя гэтых земляў паступова

запаўнялася гісторыяй чэшскай нацыі, хоць у канцэпцыі Палацкага чэшская гісторыя характарызавалася працяглым “кантактам і сутыкненнем” з нямецкай нацыяй.

Пры канструяванні нацыянальнай нарвежскай гісторыі таксама ўзнікла праблема падвоенай этнічнай прыналежнасці ў межах нацыянальнай тэрыторыі. Але ў гэтым выпадку этнічная розніца мела хутчэй сацыяльнае, а не тэрытарыяльнае напаўненне. Справа ў тым, што чыноўнікі і адукаваная эліта, у т.л. буржуазія, размаўлялі па-дацку, а сяляне і вясковыя жыхары ў асноўным карысталіся дыялектамі нарвежскай мовы. У адрозненне ад становішча ў чэшскіх землях, дацкамоўныя чыноўнікі і гандляры стаялі на чале барацьбы за нацыянальнае вызваленне і лічылі сябе нарвежцамі. Вядома, што першая спроба напісання нацыянальнай гісторыі была звязана менавіта з гэтымі коламі (першая палова XIX ст.). Не было ніякіх сумненняў наконт іх прыналежнасці да нарвежскай нацыі, бо вельмі моцным было непрыняцце дацкага прыгнёту і злачынстваў.

Становішча ўскладнілася, калі новыя пакаленні змагароў за “аўтэнтычнасць” паставілі пытанне, ці была Нарвегія населена адной дзвюхкультурнай альбо дзвюма разнамоўнымі нацыямі. Менавіта ў сувязі з гэтым паўстала меркаванне, што толькі нарвежскія сяляне з’яўляліся сапраўднымі носьбітамі нарвежскай нацыянальнай культуры і спадкаемцамі традыцый сярэднявечнага каралеўства. Такіх думак у першую чаргу прытрымліваліся радыкальныя прыхільнікі ўвядзення новай нарвежскай нацыянальнай мовы (ландсмааль). Але яны не здолелі пераканаць іншых у неабходнасці такога кроку, і ідэя паступова адышла ў нябыт. Дамінуючай стала канцэпцыя Сарса і яго школы. Ён бачыў нарвежскую гісторыю як гісторыю адзінай нацыі, у якой на некаторы час сфармавалася падвоеная культурная традыцыя, г.зн., мясцовая нарвежская існавала паралельна з дацкай, што прыйшла звонку, але была адаптаваная. Такі гістарычны падыход дазваляў уключыць перыяд распаду нарвежскай дзяржаўнасці ў агульную карціну нацыянальнай гісторыі. Пры гэтым ён трактаваўся не толькі ў якасці перыяду “цемры” і заняпаду, але таксама як час пэўных станоўчых зменаў.

Адрозненні ў чэшскай і нарвежскай гістарыяграфіях адносна праблемы прыналежнасці/непрыналежнасці пэўнай часткі грамадства да нацыянальнай гісторыі былі абумоўлены розніцай у сацыяльных асаблівасцях гісторыі Новага часу. У Нарвегіі дацкамоўны, а значыць “чужародны”, кіруючы клас у рэшце рэшт быў інтэграваны ў нацыянальную гісторыю XVI–XVIII стст. У Чэхіі, як ужо згадвалася, “чужародная” (нямецкая) арыстакратыя засталася па-за межамі нацыянальнай гісторыі.

Да якой гісторыі мы належым?

Нарвежскія і чэшскія гісторыкі, таксама як і іншыя еўрапейскія даследчыкі, стваралі гісторыю нацыі ў кантэксце пэўнага асяроддзя. Дакладней, яны паказвалі яе адметнасць і своеасаблівасць і адначасна ўпісвалі яе мінулае ў глабальны кантэкст развіцця чалавецтва. І адныя, і другія шукалі "месца" нацыянальнай гісторыі ў гісторыі кантыненту. І чэшская, і нарвежская гісторыі, безумоўна, належалі да "заходняй", лацінскай і каталіцкай, цывілізацыі, але на некаторы час былі выключаныя з яе прасторы. У чэшскім выпадку гэта тлумачылася "ўнутраным" развіццём у выглядзе гусіцкай рэвалюцыі, а ў Нарвегіі, наадварот, рэфарматарскае адасабленне ад каталіцкага свету было прынесена звонку воляй дацкага караля. Калі гусізм мог разглядацца як станоўчы элемент чэшскай нацыянальнай гісторыі, то ацэнкі феномену Рэфармацыі ў Нарвегіі выклікалі дыскусіі. З аднаго боку, рэформа была навязана Нарвегіі, а з іншага, яна так моцна ўкаранілася, што наўрад ці магла быць выкрасленай з нацыянальнага жыцця.

Здавалася, што па прычыне Рэфармацыі гісторыя Нарвегіі мае больш агульнага з Паўночнай Нямеччынай і Брытаніяй, у той час як чэшскія землі, дзе перамагла Контррэфармацыя, больш арыентаваліся на Паўднёвую Нямеччыну і Італію. Але тлумачыць такія арыенціры толькі рэлігійным падабенствам будзе відавочным спрашчэннем. Больш важнымі былі гандлёвыя сувязі. Паўночнае мора звязвала Нарвегію з Англіяй, Шатландыяй і паўночна-заходнім узбярэжжам Свяшчэннай Рымскай імперыі. Менавіта гэта абумовіла выразную прысутнасць дадзеных рэгіёнаў у нацыянальнай гісторыі Нарвегіі. Камерцыйныя і палітычныя сувязі чэшскіх земляў з Поўначчу, што пачалі развівацца напрыканцы XVI ст., былі перапыненыя пасля бітвы каля Белай Гары. У выніку аддаленыя венгерскія землі аказалі значна большы ўплыў на чэшскую нацыянальную гісторыю, чым бліжэйшыя землі Паўночнай Нямеччыны. Безумоўна, трэба ўлічваць, што "блізкасць" была адноснай, калі параўнаць адлегласць ад Прагі і ад Маравіі. Падобная праблема існуе таксама для кантэксту нарвежскай нацыянальнай гісторыі, калі глядзець з розных кропак краіны, напрыклад, з Остланду каля Ослаф'ёрду альбо з заходняга ўзбярэжжа.

Пры выпрацоўцы канцэпцыі чэшскай і нарвежскай гісторый суседзі заўсёды разглядаліся як небяспечная сіла, незалежна ад таго, наколькі блізкімі ці далёкімі яны здаваліся. У кантэксце нацыянальнай гісторыі яны разглядаліся як ворагі. Розніца заключалася толькі ў тым, што для Нарвегіі суседзямі-ворагамі з'яўляліся дзяржавы (Швецыя, Данія) і – толькі эпізадычна – этнічныя групы. У той жа час для Чэхіі ворагамі былі перш за ўсё этнічныя супольнасці (немцы, зрэдку венгры). Толькі ў выключных выпадках асобныя

дзяржавы таксама трапялі ў спіс ворагаў. Вораг мог быць вызначаны па дынастычнаму прынцыпу. Цікава тое, што ў XIX ст. у чэшскай гістарыяграфіі вобраз Габсбургаў увабраў у сябе найбольш негатыўныя рысы. У той жа час Ольдэнбургская дынастыя, што адыгрывала падобную ролю ў гісторыі Нарвегіі, наадварот, ужо не ўспрымалася так негатыўна, як раней. Таксама трэба ўлічваць тое, што ў XV ст. Нарвегія ўяўляла сабой прыблізна роўнага сваім суседзям канкурэнта, а для чэхаў Нямеччына заўсёды ўяўлялася як адназначна мацнейшы вораг. Тое, што ў многіх гістарычных падзеях немцы былі прадстаўлены суседнімі з Нямеччынай слабейшымі дзяржавамі (Саксоніяй, Баварыяй, Аўстрыяй), не перашкодзіла фармаванню парадыгмы нацыянальнай пагрозы з боку больш моцнага ворага.

Безумоўна, суседзі не заўсёды трактаваліся як адвечныя ворагі. Пэўныя элементы свайго роду "скандынавіянізму" былі ўласцівыя нарвежскай нацыянальнай гісторыі. Яны праяўляліся ў мінімалізацыі як сучасных, так і мінулых канфліктаў з паўночнымі дзяржавамі-суседкамі. У Чэхіі аналагічная тэндэнцыя праявілася ў ідэі агульнай Аўстрыйскай Айчыны і мірнага ўзаемакарыснага суіснавання розных нацый пад кіраўніцтвам манархіі Габсбургаў. Тэарэтычна панславізм таксама можна разглядаць у наднацыянальным аспекце з пазітыўным значэннем для чэшскай гісторыі, але да гэтай ідэі чэхі звярталіся зрэдку, напрыклад, каб падкрэсліць сваю сувязь са славянскай Польшчай.

Падабенства чэшскага і нарвежскага выпадкаў назіраецца ў тым, што абедзве нацыянальныя гістарыяграфіі нараджаліся як негатыўная рэакцыя на ўплыў звонку, г.зн. на тое, як дадзеныя нацыі трактаваліся гістарыяграфіямі суседзяў. У Нарвегіі стварэнне нацыянальнай гісторыі пачалося як пратэст супраць яе прадстаўлення дацкімі гісторыкамі ў якасці складовай уласнай нацыі. У Чэхіі гэты працэс прыпаў на пачатак XIX ст. Адной з яго галоўных мэтаў была абарончая палеміка з нямецкай гістарыяграфіяй, якая разглядала Чэхію як частку Нямеччыны.

Гісторыя грэчаскай і турэцкай нацый

Гістарычны шлях

Ужо на першы погляд відавочна, што, у адрозненне ад чэхаў і нарвежцаў, гісторыі грэкаў і туркаў вельмі непадобныя адна на другую. У той час як старажытнасць Грэцыі была часам яе славы і росквіту, старажытны перыяд турэцкай гісторыі вядомы толькі мясцовым спецыялістам. У сярэднявеччы паміж Візантыйскай Імперыяй і туркамі-сельджукамі было няшмат падабен-

ствaў. Туркі ў той час паступова засялялі Анатолію, а ў XIV ст., калі Візантыя ўжо губляла былую моц, пачала фармавацца найбольш вядомая ў гісторыі турэцкая дзяржава – Асманская Імперыя.

Але турэцкая і грэчаская гісторыі ўсё ж такі пераплятаюцца цікавым чынам. Візантыйскія валадары сутыкаліся і змагаліся з сельджукамі, што ў выніку скончылася перамогаю асманскіх сіл на чале з Мехмедом. У 1453 г. візантыйская дзяржава перастала існаваць. І з гэтага моманту гісторыя грэчаскай зямлі стала гісторыяй адной з частак Асманскай Імперыі.

Асманская дзяржава дасягнула вышэйшай кропкі свайго развіцця і найбольшых геаграфічных памераў у XVI ст. На той час яна займала велізарную тэрыторыю ад Паўночнай Афрыкі да Паўднёва-ўсходняй і Цэнтральнай Еўропы. Пасля гэтага тэрыторыя краіны болей не пашыралася. Дзяржава сутыкнулася з сур'ёзнымі праблемамі, як, напрыклад, кіраванне такім вялікім абшарам. Але ж яе ўлада над значнай часткай Паўднёва-ўсходняй Еўропы і Балканамі доўжылася аж да XIX ст., а ў асобных выпадках і да пачатку XX ст.

Грэкі мелі асаблівае становішча сярод падпарадкаваных народаў Асманскай Імперыі. Грэчаскі патрыярх стаяў на чале праваслаўнай царквы, і ўсё праваслаўнае насельніцтва імперыі, незалежна ад этнічнага паходжання, адносілася да ягонай юрысдыкцыі. Грэчаскія святары мелі прывілеяваны статус сярод асманскіх хрысціянаў, а грэчаскія царкоўныя школы стваралі рэдкую магчымасць атрымаць адукацыю праваслаўнымі хрысціянамі розных нацыянальнасцяў. Грэчаскія купцы паступова сталі адыгрываць важную ролю ў асманскім гандлі. Таксама ўрад і мясцовая адміністрацыя наймалі грэкаў у якасці перакладчыкаў. Адным з найбольш важных элементаў былі *фанарыёты* – багатыя і ўплывовыя грэкі аднаго з раёнаў Стамбула. З ліку *фанарыётаў* быў прызначаны правіцель дунайскіх княстваў Малдавіі і Валахіі. У пэўным сэнсе грэкі былі найбольш прывілеяванай і найбольш развітай этнічнай групай у складзе Асманскай дзяржавы.

Нельга лічыць туркаў “кіруючай нацыяй” Асманскай Імперыі. Дзяржава была касмапалітычнай. Больш таго пад уплывам еўрапейскіх сіл, а таксама нацыянальных вызваленчых рухаў падуладных нацый (у першую чаргу грэкаў), туркам самім з апошняй трэці XIX ст. давялося працаваць над праблемай нацыянальнай ідэнтыфікацыі.

Усё гэта было звязана з працэсам мадэрнізацыі, які ў XIX ст. прыўнёс заўважальныя змены ў жыццё насельніцтва і ў характар самой дзяржавы. Пасля кароткага канстытуцыйнага эксперымента 1876 г., у 1908 г. адбылася рэвалюцыя “младатуркаў”. У выніку абсалютная ўлада султана была абмежавана канстытуцыяй і парламентам. Тэрыторыя Асманскай Імперыі скарацілася па

прычыне балканскіх войнаў 1912–1913 гг. А сама імперыя канчаткова разбурылася пасля Першай сусветнай вайны, у якой удзельнічала як саюзнік Нямеччыны. Пасля стварэння ў 1923 г. узамен шматнацыянальнай ісламскай Асманскай Імперыі новай Турэцкай Рэспублікі адбыўся ўзброены канфлікт з Грэцыяй, армія якой пры падтрымцы саюзнікаў заняла частку асманскай тэрыторыі.

Што мы пераймаем з мінулага?

Гістарычная традыцыя

Развіццё нацыянальнай свядомасці істотна змяніла і турэцкі, і грэчаскі погляды на сваё гістарычнае мінулае. Невядома, ці былі гэтыя змены больш значнымі, чым у выпадку нарвежцаў і чэхаў. Тым не менш характэрнай для турэцкай сітуацыі была своеасаблівасць гістарыяграфічнай традыцыі, якая папярэднічала ўздыму нацыянальнага руху. Афіцыйная асманская гістарыяграфія мела багатую традыцыю і была адносна развітай. Як і ў іншых імперыях, яна, безумоўна, падпарадкоўвалася дзяржаве і яе правілам. Паводле афіцыйнай канцэпцыі, гісторыя распачыналася ад з'яўлення ісламу, прыходу сельджукаў у Анатолію і пачатку асманскай дынастыі. Апошняя час ад часу называлася *турэцкай дынастыяй*, але гэта не было істотна для інтэрпрэтацыі асманскай гісторыі.

У выпадку з грэкамі галоўным відам пісьмовых гістарычных працаў у Асманскі перыяд (да XVIII ст.) былі летапісы, якія асвятлялі царкоўную гісторыю, то бок гісторыю праваслаўнага хрысціянства. Яны пісаліся з мэтаю перадачы пэўных узораў маральнага ўдасканалення для хрысціян, і не толькі для грэкаў. На такую спадчыну цяжка было абапірацца пры распрацоўцы сучаснай нацыянальнай гістарыяграфіі. Да XIX ст. гісторыя не ўспрымалася як гісторыя грэчаскай нацыі, але ўжо ў XVIII ст. адбыліся першыя змены і распачаўся адыход ад традыцыйных летапісаў. Узнікла цікавасць да гісторыі міжнародных адносінаў, а таксама праявілася тэндэнцыя адасаблення царквы ад дзяржавы. Гістарычны лёс ужо не лічыўся дадзеным Богам і не абмяжоўваўся гісторыяй царквы. Асветніцтва аказвала ўсё мацнейшы ўплыў, прыцягваючы ўвагу да антычнасці, г.зн. да своеасаблівасці грэкаў.

І туркам, і грэкам была невядомая іх ранняя гісторыя. Пэўныя веды аб старажытным мінулым існавалі сярод адукаваных людзей і нешматлікіх навукоўцаў Грэцыі, найперш з ліку царкоўных чыноў, а таксама сярод менш адукаваных грэкаў, але ўжо не ў сістэматызаванай форме. Увогуле, асабліва ў пачатковы перыяд Асманскага панавання, грэкі не лічылі сябе нашчадкамі ку-

льтурнай традыцыі Старажытнай Грэцыі. Аналагічна асманскія туркі, у тым ліку і гісторыкі, паступова "забыліся", што турэцкія плямёны існавалі яшчэ да прыняцця ісламу і стварэння Асманскай імперыі.

Яшчэ адным важным падабенствам было тое, што ў абодвух выпадках, дзякуючы аднаму і тому ж знешняму фактару, а менавіта працам еўрапейскіх гісторыкаў і іншых навукоўцаў, адбывалася "адкрыццё каранёў" і пачыналася стварэнне нацыянальных гісторый.

Крыніцы інфармацыі

Еўрапейская адукацыя і навука, у першую чаргу гісторыя, археалогія і лінгвістыка, аказалі велізарны ўплыў на стварэнне турэцкай і грэчаскай нацыянальных гісторый. Па-першае, гэтыя навукі прадставілі новую і вельмі важную інфармацыю пра грэчаскае і, асабліва, турэцкае мінулае, якая замяшчала ці дапаўняла "мясцовыя" крыніцы. Па-другое, што найбольш важна, гэтая інфармацыя вяла да фундаментальных зменаў у канцэпцыях нацыянальнай гісторыі.

Пры вывучэнні старых кітайскіх і арабскіх пісьмовых крыніц і падчас правядзення археалагічных доследаў у сучаснай Манголіі была адкрытая новая інфармацыя аб турэцкіх плямёнах да іх прыходу ў Анатолію і прыняцця ісламу. Даследаванні паказалі, што туркі мелі дзяржаўныя ўтварэнні яшчэ ў раннія часы (даасманскія) і пакінулі тагачасныя пісьмовыя помнікі. У 1869 г. адзін з вядомых прадстаўнікоў асмана-турэцкай інтэлігенцыі напісаў артыкул, у якім ухваляліся каштоўнасці турэцкай цывілізацыі ранніх часоў. Па сутнасці, гэты артыкул цалкам грунтаваўся на працы А.Л. Дэвідса. Важную ролю ў пашырэнні нацыянальнай свядомасці адыграла "Гісторыя Турцыі" Несіба Асіма (1899), якая ўяўляла сабой досыць вольны пераклад працы французскага гісторыка і бібліятэкара Леона Каэна "Introduction à l'histoire de l'Asie" (1896). Працы еўрапейскіх даследчыкаў спрыялі таму, што ў туркаў змяніўся погляд на сваё даісламскае мінулае.

Пад уплывам дзеячаў еўрапейскага Асветніцтва грэчаскія гісторыкі таксама пачалі праслаўляць часы Старажытнай Грэцыі. Акрамя таго, менавіта праца еўрапейскага даследчыка, нямецкага гісторыка Д.Ф. Фалмераера, паспрыяла ўключэнню Візантыйскай Імперыі ў грэчаскую канцэпцыю нацыянальнай гісторыі.

Атрымоўваецца, што заходнія працы паўплывалі на працэс стварэння нацыянальных гісторый больш, чым уласна турэцкая і грэчаская гістарыяграфічныя традыцыі. І хаця стаўленне да заходнееўрапейскіх дзяржаваў у Асманскай Імперыі і пазней у Грэчаскім Каралеўстве было неадназначным, а нярэдка і не-

гатыўным, канцэпцыі нацыянальнай гісторыі не супрацьпастаўляліся, але супадалі з (некаторымі) еўрапейскімі працамі. Безумоўна, гэта быў толькі адзін бок развіцця. Пазней важным імпульсам для стварэння гістарычных працаў стала жаданне абараніць сваю нацыю і сваё мінулае ад абвінавачванняў і знявагі з боку Еўропы. У Грэцыі гэтая тэндэнцыя ўзмацнілася пасля ўсталявання незалежнай дзяржавы і аслаблення заходнееўрапейскага элінафільства. Жыхары Заходняй Еўропы выказвалі расчараванне тагачаснай Грэцыяй у параўнанні з яе антычнай славай. У Асманскай Імперыі падобны абарончы працэс пачаўся ў другой палове XIX ст., калі адукаваныя людзі даведаліся аб прадузятасці еўрапейскіх аўтараў і гісторыкаў. У наступны перыяд нацыянальная гісторыя ствралася насуперак Захаду і ягонай гістарыяграфіі.

<u>Кантынуітэт і дыскантынуітэт</u>

На першай стадыі фармавання як турэцкай, так і грэчаскай нацыянальнай свядомасці гістарычныя працы прысвячаліся ўсталяванню сувязі паміж існуючымі супольнасцямі і іх старажытнай гісторыяй. Грэкі на мяжы XVIII і XIX стст. прадстаўляліся як спадкаемцы Старажытнай Грэцыі, а асманскія туркі канца XIX ст. – як нашчадкі турэцкіх качэўнікаў Цэнтральнай Азіі. Турэцкая гістарычная традыцыя змянялася вельмі павольна. Існаванне Асманскай Імперыі прадвызначыла дамінаванне тэндэнцыі канструявання мінулага ў выглядзе гісторыі гэтай дзяржавы. Аднак, паступова ідэя паходжання Асманскай Імперыі з часоў даісламскай гісторыі турэцкіх плямёнаў увайшла ў афіцыйную версію. Толькі пасля гэтага яна стала часткай турэцкай гісторыі.

Пытанне гістарычнага кантынуітэту, мажліва, было найважнейшым для тагачаснай грэчаскай гістарыяграфіі. Адкрыццё мінулага адбывалася ў дзве стадыі. Першая ўяўляла сабой адкрыццё і ідэалізацыю антычнасці, а другая – пераацэнку Візантыі. Знаёмства з антычнай спадчынай адбывалася ўжо ў канцы XVIII ст. пад уплывам Асветніцтва. Грэчаскія навукоўцы (Адаманціс Караіос ды інш.) пачалі падкрэсліваць тое, што грэкі з'яўляюцца прамымі нашчадкамі сваіх славутых продкаў. Такім чынам, вызваленне ад Асманскай улады павінна было азначаць адраджэнне Старажытнай Грэцыі і яе славы. Неабходна адзначыць, што падобныя ідэі выказвалі ў сваіх працах многія элінафілы Заходняй Еўропы (такія, як Гердэр). Іх цікавасць да Старажытнай Грэцыі паўплывала на саміх грэкаў.

Наступныя перыяды нацыянальнай гісторыі, у прыватнасці перыяд Візантыі і асабліва асмана-турэцкага ўладарання ў Грэцыі і ўласна Асманскі перыяд у Турцыі, успрымаліся як малазначныя эпізоды ўпадку, нявартыя памяці. Дзеячы еўрапейскага Асветніцтва, а пад іх уплывам і адукаваныя грэкі, асу-

джалі Візантыю як увасабленне дэспатызму і злачыннасці. Дух Асветніцтва дамінаваў у выкладанні грэчаскай гісторыі нават пасля ўтварэння незалежнай дзяржавы. Пачатак грэчаскай гісторыі асацыяваўся са славай Старажытнай Грэцыі. Наступнай вехай быў 1821 г., калі адрадзілася грэчаская дзяржава. Перыяд паміж імі (Візантыя, Асманская Імперыя) трактаваўся як "цёмны", як перыяд упадку грэчаскай нацыі.

Усе гэтыя перамены былі выкліканы патрэбамі і рэаліямі тагачаснага жыцця. Грэчаскае грамадства мела нашмат больш відавочных сувязяў з візантыйскай (у асноўным праваслаўнай) культурай, чым са старажытнай і па рэлігійнай прыналежнасці адносіла сябе да праваслаўнага хрысціянства. Палітычныя матывы таксама адыгрывалі сваю ролю. Баварскі кароль наўрад ці мог адшукаць падобную легітымнасць сваёй улады і манархіі ў антычнасці. Больш таго, пасля стварэння грэчаскай дзяржавы царква пад ціскам з боку новага рэжыму аддалілася ад Канстанцінопальскага патрыярхату. Такім чынам з'яўляліся кропкі супадзення інтарэсаў царквы і дзяржавы. Пад сумненне былі пастаўлены і погляды Джакоба Філіпа Фалмераера, які ў пачатку 30-х гг. XIX ст. заяўляў, што з-за прытоку славянскага і албанскага нацыянальных элементаў сучасныя грэкі не маюць ніякага дачынення да старажытных.

Аўтар новай канцэпцыі прыналежнасці Візантыі да гісторыі Грэцыі Канстанцінас Папарыгапулос у пяці тамах гісторыі грэчаскага народа абвясціў кантынуітэт грэчаскай гісторыі са старажытных часоў. Ён вылучыў у гісторыі Грэцыі тры вялікія эпохі і два перыяды заняволення. Першай слаўнай эпохай быў перыяд Старажытнай Грэцыі (да 146 г. да н.э.). Яго змяніла рымская акупацыя як першы перыяд чужынскай улады. Другой вялікай эпохай была Візантыя, гісторыя якой скончылася падзеннем Канстанцінопаля ў 1453 г. і надыходам "цёмнага часу" асманскага панавання. Апошняе, у сваю чаргу, змянілася ў 1821 г. эпохай частковай незалежнасці краіны. У перспектыве кульмінацыяй гісторыі Грэцыі павінна было стаць здзяйсненне "Вялікай ідэі" (Megale idea) – аб'яднання ўсіх частак і тэрыторый Старажытнай Грэцыі і Візантыі ў адну дзяржаву.

У асмана-турэцкай гістарыяграфіі змены адбыліся толькі ў другой палове XIX ст. Пад уплывам еўрапейскіх працаў турэцкія навукоўцы пачалі вывучаць даісламскую гісторыю турэцкіх плямёнаў да іх прыходу ў Анатолію, а таксама падабенства туркаў, манголаў і цюркскіх этнічных груп Цэнтральнай Азіі. Іншымі словамі, яны зацікавіліся хутчэй гісторыяй туркаў, чым гісторыяй Асманскай Імперыі. Такім чынам, першай зменай у гістарычнай канцэпцыі было далучэнне да яе даасманскай гісторыі турэцкіх плямёнаў. Згодна традыцыйнай гістарычнай канцэпцыі, Асманская Імперыя лічылася

цэнтрам і вянцом турэцкай гісторыі. Пры гэтым асаблівая ўвага надавалася палітычным і вайсковым падзеям. Але гісторыкі пачалі выкарыстоўваць новыя крыніцы (у тым ліку і еўрапейскія), а таксама інтэрпрэтаваць гісторыю, а не проста выкладаць яе ў выглядзе хронікі.

Паступова пад уплывам працы Зія Гёкальпа (Ziya Gökalp) у другім дзесяцігоддзі XX ст. адбыліся перамены. Асманская гісторыя была прадстаўлена як перыяд "цемры" і ўпадку ў параўнанні з папярэднім перыядам *турэцкай гісторыі*. Наступныя змены былі звязаныя з зацікаўленасцю "продкамі". З'явілася тэндэнцыя далучэння да нацыянальнай гісторыі старажытных цывілізацый, якія калісьці знаходзіліся на тэрыторыі, што цяпер лічылася "турэцкай" (нават у самай малой ступені). Такімі цывілізацыямі былі шумерская, хетыцкая, а па прычыне адсутнасці доказаў адваротнага яшчэ і этруская. Тэндэнцыя ігнаравання асманскага перыяду дасягнула апагею ў гістарыяграфіі міжваеннага перыяду кемалісцкай Турэцкай Рэспублікі, калі здавалася, што пяці стагоддзяў імперыі папросту не існавала. Настолькі мала ўвагі звярталася на яе ў афіцыйнай канцэпцыі.

Нядзіўна, што для грэкаў менавіта Асманская Імперыя і туркі (пазней "усходні" ўплыў) былі прычынамі ўпадку Грэцыі. Цікавы той факт, што асмана-турэцкая інтэлігенцыя ў сваю чаргу прычынай упадку лічыла грэка-візантыйскі, а таксама персідскі і арабскі ўплывы.

<u>Каштоўнасці</u>

Сярод асноўных/базавых каштоўнасцяў, якія праецыраваліся ў мінулае, найбольш цікавай была ідэя "цывілізацыі". Грэкі лічылі сябе калыскай еўрапейскай цывілізацыі. У гэтым моцна адчуваўся палітычны падтэкст. Многія заходнееўрапейскія аўтары пасля стварэння незалежнай дзяржавы сумняваліся ў будучыні грэкаў. Паводле меркавання К. Папарыгапулоса, старажытныя грэкі вынайшлі парламенцкую форму кіравання, а тагачасныя грэкі здолелі пазбегнуць разладу, які ў старажытнай гісторыі быў выкліканы прыняццем манархіі па ўзоры Візантыі.

У Турцыі ўключэнне "цывілізацыі" ў лік нацыянальных гістарычных каштоўнасцяў было больш дыскусійным. Турэцкая інтэлігенцыя імкнулася паказаць, што туркі заўсёды былі адной з найбольш развітых нацый. Яны далучалі старажытную турэцкую цывілізацыю да тых, што існавалі ў той час (у адрозненне ад пазнейшай асманскай цывілізацыі), і нават прыпісвалі ёй некаторыя каштоўнасці заходнееўрапейскай цывілізацыі XIX ст. Дэмакратыя, звязаная з качавым ладам жыцця, роўнасць жанчын і шаманізм лічыліся найбольш значнымі каштоўнасцямі такога кшталту. Дыскусійным было таксама

месца ісламу. Ён успрымаўся як частка нацыянальнага мінулага толькі зрэдку і з пэўнымі агаворкамі. Часта ён разглядаўся як перашкода на шляху прагрэсу і як прычына заняпаду. З часам стаўленне да ісламу змянялася. Адначасна існавалі розныя погляды на яго гістарычную ролю. Дарэчы, праблема значэння ісламу ў турэцкай гісторыі дагэтуль застаецца не вырашанай. Існавала таксама тэндэнцыя праслаўлення турэцкага народа, хоць яна ў найменшай ступені праявілася ў гістарыяграфіі.

Важнай і цесна звязанай з гісторыяй каштоўнасцю была мова. Да 1821 г. адным з наступстваў "адкрыцця" старажытнага грэчаскага мінулага стала актыўная палеміка адносна таго, якая мова павінна стаць мовай адраджэння Грэцыі. Выявіліся тры пункты гледжання. У адпаведнасці з першым і дамінуючым, у новай грэчаскай дзяржаве грэкі маглі адрадзіць моц сваіх слаўных продкаў толькі пры ўмове адраджэння іх арыгінальнай мовы. Прыхільнікі другой плыні лічылі, што новая грэчаская мова павінна стварацца на аснове простанароднай дыматычнай мовы. Такі падыход грунтаваўся на рамантычным успрыманні візантыйскага перыяду і ягонай народнай культуры. Адаманціс Кораіс займаў іншую пазіцыю. Ён абараняў тагачасную гутарковую мову, але лічыў патрэбным ачысціць яе ад замежных (асабліва турэцкіх) словаў і канструкцый.

У Турцыі дыскусіі адносна мовы Асманскай Імперыі ў нечым нагадвалі грэчаскую палеміку. Пурысты (час ад часу ўжываючы нацыяналістычныя аргументы) імкнуліся выключыць з турэцкай мовы арабскія і персідскія словы і граматычныя канструкцыі. Апаненты заяўлялі, што ў такім выпадку ад турэцкай мовы нічога не застанецца, а таксама будзе згубленая сувязь з ісламам. Для іх найважнейшым быў асманскі (ісламскі), а не турэцкі характар мовы. Акрамя гэтых плыняў існавалі прыхільнікі кампрамісу, якія жадалі, каб мова была спрошчаная, але захаваліся асноўныя араба-персідскія элементы. У Турэцкай Рэспубліцы сімвалам адмаўлення ад усходняй араба-персідскай традыцыі стаўся пераход ад арабскага алфавіту да лацінкі.

Цікава, што аніводная "моўная пазіцыя" не была яўна звязаная з якімі-небудзь асобнымі сацыяльнымі групамі. Хоць інтэлігенцыя Турцыі лічыла, што мова ніжэйшых колаў грамадства была больш "чыстай", дыскусіі пра гэты вялі прадстаўнікі той жа эліты. У Грэцыі таксама паміж прыхільнікамі трох лінгвістычных плыняў не было аніякага сацыяльнага падзелу.

Хто мы?

Тэрыторыя

Праблема гістарычнай тэрыторыі ў Грэцыі і Турцыі вырашалася цалкам інакш, чым у выпадку Нарвегіі і Чэхіі. Перш за ўсё, у гэтым выпадку нацыянальная тэрыторыя не з'яўлялася цэльнай і бясспрэчна вызначанай. Аднак ні грэчаскія, ні турэцкія гісторыкі не ўспрымалі дадзеную нявызначанасць як прадмет для дыскусій. Істотна тое, што тэрытарыяльныя інтарэсы Турцыі і Грэцыі сутыкаліся ў палітычнай рэчаіснасці (і, адпаведна, у гісторыі). Новая грэчаская дзяржава аб'яднала далёка не ўсе тэрыторыі, населеныя грэкамі. "Вялікая ідэя" ("megale idea") аднаўлення былой Візантыі, у якую б уваходзіў і Канстанцінопаль/Стамбул, атрымала гістарычнае абгрунтаванне. Аднак межы ідэальнай грэчаскай дзяржавы не былі акрэслены дакладна, і меркаванні гісторыкаў падзяліліся. Меркаванні час ад часу выходзілі за межы грэчаскай дзяржавы і этнічнай тэрыторыі, г.зн., яны ўключалі грэкаў, якія на той час жылі на тых тэрыторыях Асманскай Імперыі, што ніколі не належалі Візантыі.

Для туркаў тэрытарыяльнае пытанне мела зусім іншае значэнне. Адначасова са з'яўленнем нацыянальнай свядомасці вырасла цікавасць да мінулага Анатоліі, асноўным насельніцтвам якой былі туркі. Гэтая мясцовасць асацыявалася з "простым турэцкім народам" і найчысцейшымі прадстаўнікамі "ацалелай" турэцкасці. Нацыянальныя рухі нетурэцкіх народаў (армян, грэкаў, а пазней і курдаў) таксама паўплывалі на рост інтарэсу да Анатоліі. Гісторыкі падкрэслівалі "турэцкі характар" рэгіёну дзеля супрацьстаяння сепаратысцкім патрабаванням. Перанясенне сталіцы Турэцкай Рэспублікі з асманскага Стамбула ў Анкару, якая знаходзіцца ў самым сэрцы Анатоліі, было радыкальным крокам адмаўлення ад спадчыны Асманскай Імперыі ў новай канцэпцыі нацыянальнай гісторыі.

Хто належыць да нацыянальнай гісторыі?

У другой палове XIX ст., калі новая канцэпцыя турэцкай гісторыі толькі пачынала распаўсюджвацца, ідэалогія "асманізму" (абарона Асманскай Імперыі і сцвярджэнне роўнасці ўсіх грамадзян як патрыётаў Айчыны) дамінавала на палітычным узроўні. Адпаведна ўсе жыхары Асманскай Імперыі належалі да адзінай нацыянальнай гісторыі. Нават "адкрыццё" даісламскай гісторыі туркаў не прывяло да абмежавання гістарычнай супольнасці толькі этнічнымі туркамі. Гэта супярэчыла інтарэсам захавання імперыі. Згодна пантурэцкай ідэі, туркі належалі да групы цюркскіх народаў Цэнтральнай

Азіі. Аднак, усё ж існавала пэўная супярэчнасць паміж існуючай Асманскай Імперый і турэцкім элементам як заснавальнікам і носьбітам нацыянальнай гісторыі. Сітуацыю яшчэ больш абвастрала імкненне паказаць мінулае Анатоліі з усімі яе старажытнымі цывілізацыямі як турэцкай тэрыторыі. Адзінства гістарычнай канцэпцыі ад Асманскай Імперыі да Турэцкай Рэспублікі стваралі людзі, якія жылі на тэрыторыі пэўнай дзяржавы ў пэўны час і адпаведна з'яўляліся часткай нацыянальнай гісторыі гэтай дзяржавы. Спачатку гэта былі жыхары тагачаснай Асманскай Імперыі (адасобіліся грэкі і славяне), а пазней – жыхары Турэцкай Рэспублікі.

Погляды грэкаў на праблему прыналежнасці да іх нацыянальнай гісторыі таксама не былі адназначнымі. З аднаго боку, лічылася, што нават тыя людзі, што засталіся па-за межамі новай грэчаскай дзяржавы, з'яўляюцца элементам грэчаскай гісторыі. А з іншага, у разрэз "Вялікай ідэі" аднаўлення Візантыі ўключна з Стамбулам/Канстанцінопалем і іншымі грэчаскімі/візантыйскімі тэрыторыямі Асманскай Імперыі, некаторыя прадстаўнікі інтэлігенцыі падкрэслівалі геапалітычны фактар і існаванне тагачаснай грэчаскай дзяржавы.

Да чаго мы належым/адносімся?

У абодвух выпадках галоўным пытаннем было месца нацыянальнай супольнасці (у мінулым і ў тагачаснай рэчаіснасці) у адносінах да Еўропы, асабліва, што тычыцца "еўрапейскай цывілізацыі" і дыхатаміі Захаду і Усходу.

У Заходняй Еўропе грэкі лічыліся прайцамі культуры, а Грэцыя – калыскай еўрапейскага грамадства. Грэкі падзялялі гэтыя погляды, але ў той час, як многія еўрапейцы дэманстравалі сваю перавагу над тагачаснай Грэцыяй, грэчаская інтэлігенцыя адказвала неадназначным стаўленнем да Заходняй Еўропы і яе цывілізацыі. Акрамя таго, грэчаскія гісторыкі працягвалі аддзяляць сябе ад асманскага "ўсходняга" мінулага. Асманская Імперыя і туркі трактаваліся як галоўны вораг у гісторыі і ў тагачаснасці. У гістарыяграфіі грэкі прэтэндавалі на ролю мосту паміж Усходам і Захадам. Гэта сумяшчалася з усведамленнем уласнай прыналежнасці да праваслаўя і, больш таго, прэтэнзіяй на ролю лідэра праваслаўнага свету.

Хоць для многіх прадстаўнікоў асмана-турэцкай інтэлігенцыі сувязь з Усходам і, перш за ўсё, з ісламам была важным элементам, усё ж дамінавала заходняя арыентацыя. Турэцкія аўтары лічылі арабскую цывілізацыю ніжэйшай і сцвярджалі, што менавіта туркі захавалі адзінства ісламу пасля ўпадку арабаў і абаранілі іх саміх. Дзякуючы даісламскай гісторыі, была ўсталявана сувязь з цюркскімі плямёнамі Цэнтральнай Азіі, а значыць, з ваяўнічымі манголамі, та-

тарамі і гунамі. Але зацікаўленасць старажытнымі цывілізацыямі адназначна звязвала туркаў з Еўропай.

Жаданне турэцкіх аўтараў прадэманстраваць прыналежнасць уласнай нацыі да заходняй еўрапейскай дэмакратычнай цывілізацыі адыграла значную ролю ў Асманскай Імперыі, а пазней і ў Турэцкай Рэспубліцы (гэта пэўны парадокс, бо Заходняя Еўропа была галоўным ворагам туркаў у мінулым). Гэтае імкненне праявілася ва ўхваленні старажытных цывілізацый, якія існавалі на тэрыторыі Анатоліі, у сцвярджэнні дэмакратызму старажытных даісламскіх туркаў, а таксама ў абвяшчэнні дэмакратыі элементам нацыянальнага характару.

Заключэнне

Выбар аб’ектаў параўнання можа здавацца незразумелым. Але ў выніку двух невялікіх параўнальных доследаў высветлілася, што кампаратывістыка дазваляе выявіць многія аспекты нацыянальнай гісторыі і разгледзець іх у пашыраным кантэксце. Засталося даведацца, ці зможам мы прыйсці да якіх-небудзь важных абагульненняў на прыкладзе гэтых чатырох *канструкцый* нацыянальных гісторый.

Відавочна вылучэнне даволі банальнага факту: гісторыя заўсёды з’яўлялася адной з базавых складовых працэсу фармавання нацыянальнай свядомасці, а таксама адным з галоўных палітычных аргументаў, сфармуляваных ад імя нацыі. Невыпадкова ва ўсіх чатырох краінах гісторыкі (ці навукоўцы, якія займаліся гісторыяй) зрабілі найбольшы ўнёсак у выпрацоўку нацыянальнай праграмы і палітыкі.

Ва ўсіх нацыянальных гістарыяграфіях, што мы разглядалі, паўставалі пытанні аб дыскантынуітэце ў нацыянальнай гісторыі. Найбольш сур’ёзны падыход да вырашэння дадзенай праблемы назіраўся ў Нарвегіі, дзе “перапынак” у гісторыі першапачаткова ўспрымаўся як трагедыя, але напрыканцы XIX ст. быў пераадолены шляхам арыентацыі сацыяльных і эканамічных сувязяў на кантынуітэт. Падобны працэс, хоць і ў меншай ступені, адбываўся таксама ў Чэхіі. Ва ўсіх чатырох краінах гісторыкі займаліся высвятленнем прычын дыскантынуітэту. На першым этапе проста шукалі і называлі “вінаватых” (у Нарвегіі – дацкіх каралёў, у Чэхіі – Габсбургаў, у Грэцыі – Асманскую Імперыю; у Турцыі адзінага “вінаватага” не было). Але паступова да гэтых пошукаў дадалося і самакрытычнае пераасэнсаванне ўласных дзеянняў, што таксама магло прывесці да крызісу ва ўнутранай гісторыі нацыі.

Толькі ў Чэхіі стварэнне нацыянальнай гісторыі грунтавалася на кантынуітэце гістарыяграфічнай традыцыі, у якой вызначалася не толькі нацыя-

нальная тэрыторыя, але і сама нацыя. У нарвежскай гісторыі для стварэння кантынуітэту выкарыстоўваліся сагі і сярэднявечныя летапісы. Вызначэнне тэрыторыі тут не выклікала вялікіх складанасцяў, дзякуючы геаграфічным умовам. У Грэцыі і Турцыі адсутнасць нацыянальнай гістарыяграфіі, якую можна было б выкарыстаць, кампенсавалася “глыбінёй” гістарычнай перспектывы, якая дасягала, адпаведна, часоў Старажытнай Грэцыі і даасманскага перыяду. Гэтая кампенсацыя мела важную псіхалагічную функцыю, але яна не магла забяспечыць дакладнага і рэалістычнага вызначэння гістарычнай нацыянальнай тэрыторыі, што вяло да тэрытарыяльных спрэчак.

Ва ўсіх чатырох краінах элементам стварэння нацыянальнай гісторыі была “этнізацыя”. Раней ці пазней чальцы нацыянальнай супольнасці мінулых стагоддзяў вызначаліся па этнічным прынцыпе. Гэта тэндэнцыя адпавядала накірунку, які дамінаваў ва ўсіх нацыянальных рухах, але ў той жа час выклікала складанасці ў справе вызначэння тых, хто належаў да нацыянальнай гісторыі. У Нарвегіі мелі месца пошукі “сапраўднай” этнічнасці і крытэрыяў “нарвежскасці”. У Грэцыі гэты працэс нарадзіў імкненне аб’яднаць усю грэчаскую дыяспару. У Чэхіі з нацыянальнай гісторыі былі выключаны прадстаўнікі нямецкай нацыянальнай меншасці. А ў Турцыі, наадварот, рабіліся спробы штучнай інтэграцыі нетурэцкіх этнічных супольнасцяў у склад новай палітычнай нацыі.

Гісторыкі ўсіх чатырох нацый ставілі пытанне аб месцы сваёй гісторыі ў шырокім кантэксце. Пры гэтым адбывалася сутыкненне з поглядамі звонку. Стаўленне Еўропы да Грэцыі і Турцыі больш ці менш спалучаліся з іх уласнымі ідэямі нацыянальнай гісторыі. А вось адносіны свету да Нарвегіі і, асабліва, да Чэхіі цалкам супярэчылі канцэпцыям нацыянальных гісторый. Нядзіўна, што гісторыкі заўсёды шукаюць найбольш прывабны кантэкст для сваёй гісторыі, а таксама жадаюць паказаць, што іх нацыя належыць да “вышэйшага свету”. Гістарычныя факты пры гэтым не з’яўляюцца цалкам непраўдзівымі, але на выбар ідэй, якія “пераносяцца ў сучаснасць”, на выбар гістарычных папярэднікаў у нацыянальнай барацьбе, а таксама на вызначэнне таго, што павінна быць выключана з нацыянальнай гісторыі, каласальна ўплываюць патрэбы нацыянальнага руху. Змены і мадыфікацыі ў нацыянальных гісторыях, што адбываліся падчас фармавання саміх нацый, сведчаць аб існаванні цеснай сувязі паміж гістарыяграфіяй і бягучымі падзеямі.

Варта звярнуць увагу на тое, што ў структуры ўсіх чатырох нацыянальных гісторый прысутнічалі пошукі функцыі ці нават місіі нацыі ў якасці пасрэдніка ў працэсе абмену каштоўнасцямі паміж культурамі. Іншымі словамі, адбывалася быццам бы прыняцце на сябе ролі “мосту” паміж больш развітай, як

традыцыйна лічаць, "заходняй" і менш развітай "усходняй" цывілізацыямі. Менавіта да гэтай праблемы прывязвалася канцэпцыя нацыянальных гісторый як крыніцы каштоўнасцяў важных для тагачаснай нацыянальнай барацьбы. Натуральна, нацыянальныя гісторыі ў вялікай ступені канструяваліся з улікам патрэбаў часу. Напрыклад, стаўленне да кантынуітэту і дыскантынуітэту было само па сабе вельмі важнай тэмай. Але яе распрацоўка грунтавалася на тагачасных палітычных патрэбах і меркаваннях наконт таго, што карысна для нацыі, а што ёй шкодзіла ці магло б пашкодзіць.

Фактычна ступень інтэграцыі перыядаў "цемры" ў нацыянальныя гісторыі залежала ад пазіцыі галоўных "вінаватых", іх адносінаў да пэўнага нацыянальнага руху. На першай стадыі нарвежскі нацыянальны рух адмаўляў перыяд дацкага панавання, які лічыўся цалкам крызісным. Яго пазнейшае ўключэнне ў структуру нацыянальнай гісторыі сведчыць не толькі аб перавазе этнічнага прынцыпу кантынуітэту, але і аб тым, што напрыканцы XIX ст. Данія больш не разглядалася як вораг і не несла пагрозы нацыянальнаму руху Нарвегіі.

У стварэнні карціны нацыянальнай гісторыі Турцыі працэс развіваўся ў адваротным напрамку – ад ацэнкі асманскага перыяду як часткі нацыянальнай гісторыі да асуджэння яго як эпохі касмапалітызму і татальнага разлажэння. Але і тады ва ўмовах узмацнення турэцкай нацыянальнай свядомасці адбывалася толькі аддаленне ад асманскай эпохі, а не канчатковае яе выкрэсліванне з нацыянальнай гісторыі. У гэтым выпадку важным фактарам было таксама палітычнае развіццё, бо пасля ўзнікнення Турэцкай Рэспублікі касмапалітычная і ісламская Асманская Імперыя засталася толькі эпізодам гісторыі і не ўяўляла перашкоды для тагачаснай турэцкай ідэнтыфікацыі.

Чэшскія і грэчаскія гісторыкі канца XIX ст. усё яшчэ сур'ёзна ставіліся да часоў "цемры". Для чэшскага нацыянальнага руху Вена і Габсбургскі ўрад заставаліся ворагамі. Не выклікаў сумнення "нацыянальны", то бок этнічны кантынуітэт "чэшскага простага народа, і наадварот, нямецкамоўная арыстакратыя і эліты былі выключаны з нацыянальнай гісторыі з прычыны іх аддаленасці ад сучаснага чэшскага нацыянальнага грамадства.

У канструяванні грэчаскай гісторыі палітычныя і сацыяльныя змены адлюстраваліся ў паступовым уключэнні Візантыйскай Імперыі ў нацыянальную гістарычную карціну, якая спачатку была сфакусіравана толькі на класічнай Грэцыі. Эпоха Асманскай Імперыі, якая прыйшла на змену Візантыйскаму перыяду, усё яшчэ разглядалася як перыяд залежнасці. І гэта было адназначна звязана з тым, што Асманская Імперыя (а пазней – Турцыя) працягвала быць ворагам. Яна валодала тэрыторыямі, на якія прэтэндавала Грэцыя, і дзе дагэтуль грэкі былі даволі шматлікай нацыянальнай меншасцю.

Адказ на пытанне, хто належаў да нацыянальнай гісторыі, быў у вялікай ступені абумоўлены ўяўленнямі аб сучасным нацыянальным “ворагу”. Паводле канцэпцыі Ф. Палацкага, гісторыя Чэхіі станавілася гісторыяй этнічных чэхаў, а нямецкамоўнаму насельніцтву чэшскіх земляў, якое не прымала чэшскую нацыянальную сутнасць, была нададзена роля гістарычнага саперніка. Цалкам супрацьлеглая сітуацыя склалася ў Нарвегіі, дзе “чужынскія”, то бок дацкамоўныя эліты паступова станавіліся часткай нарвежскай нацыянальнай гісторыі. Гэта тлумачыцца тым, што менавіта гэтыя эліты ўзначалілі нарвежскі нацыянальны рух.

Што датычыць Грэцыі і Турцыі, то пры стварэнні іх гісторый падобных праблем не ўзнікала. У Грэцыі дамінавала этнічнае вызначэнне нацыі, але важную ролю адыгрывала няпэўнасць у пытанні этнічнага кантынуітэту грэчаскага этнасу ад старажытных часоў. “Вялікая ідэя” (“Megale idea”) грунтавалася не на этнічным прынцыпе, а на гістарычна-геаграфічным. У Турцыі шмат увагі ўдзялялася этнічнаму пытанню ў форме новага погляду на даісламскі перыяд качавых турэцкіх плямёнаў. Аднак падобная канцэпцыя нацыянальнай гісторыі разыходзілася з тыпова грамадзянскім вызначэннем нацыі, якое ўключала ўсіх жыхароў Асманскай Імперыі, а пазней Турцыі.

Не менш дзіўнымі былі тагачасныя меркаванні наконт пэўных гістарычных нацыянальных каштоўнасцяў. Нягледзячы на ўсе адрозненні, ва ўсіх чатырох выпадках прасочвалася ідэалізацыя прынцыпаў роўнасці і дэмакратыі ў жыцці старажытных продкаў. Гэта тыповы прыклад праекцыі тагачасных каштоўнасцяў грамадзянскай супольнасці. Прытым, што сярэднявечнае грамадства было вельмі далёкім ад дэмакратычных каштоўнасцяў, гісторыкам нічога не заставалася, як звязаць ідэалы дэмакратыі і роўнасці з раннім дафеадальным перыядам нацыянальнай гісторыі.

Пераклад з англійскай мовы
Дар'і Фядотавай (Гродна)

Заўвагі

1 Упершыню артыкул (Miroslav Hroch and Jitka Malečková. Historical Heritage: Continuity and Discontinuity in the Construction of National Histories) быў апублікаваны ў выданні: “We” & “The others”: Modern European societies in search of identity. Studies in comparative history. [Ed.]: Klusáková, Luďa. – Praha, Karolinum, 2004. – 275 s., fot. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. 1. 2000. Studia historica. 53. S. 15–36. Публікацыя перакладу са згоды аўтараў.

ПАНШЧЫНА Ў ПАМЯЦІ ПАЛЕШУКОЎ

Юзаф Абрэмбскі

(Варшава)

Summary

This text is a fragment of Józef Obrębski's social-anthropological study of Palieśsie done in 1934–1937. For its time, this was an innovative study in line with Bronisław Malinowski's functionalism. In the chosen fragment, the scholar deals with the memories of serfdom among Paliešuki in attempt to offer a comprehensive analysis of the social phenomenon of serfdom as well as of those changes that transformed the life in Palieśsie villages after its abolition.

Прыгон – адно з ключавых слоў беларускай гісторыі. Магчыма, нідзе ён не быў такім цяжкім, як у нас. Польшча развіталася з ім амаль на паўстагоддзе раней. У Расіі велізарныя тэрыторыі – Поўнач, Сібір і Далёкі Усход – наогул не ведалі прыгону. Украіна мела Запарожскую Сеч – вольную казацкую рэспубліку, сховішча збеглых прыгонных. Мы ж былі пад прыгонам стагоддзямі, і народ, і краіна.

На старонках кнігі Юзафа Абрэмбскага паўстае беларускі селянін – брат па няшчасці раба-негра на тытунёвых або баваўняных плантацыях Паўночна-Амерыканскіх Злучаных Штатаў. Жыхары палескіх хат – сучаснікі "Халупы дзядзькі Тома". І гэта паралель зусім невыпадковая: раман Гарыэт Бічэр-Стоў выйшаў з друку ў 1852 г. І ўжо ў 1853 г. у Львове быў надрукаваны першы пераклад гэтага твора на польскую мову, у 1860 г. з'явіўся другі пераклад, на гэты раз у Вільні (W. Przybylskiego і I. Iwickiego), а ў 1865 г. – трэці, у Варшаве. У

1858 г. выйшаў з друку і расійскі пераклад. Меней вядома, што, акрамя рамана, Бічэр-Стоў надрукавала ў 1853 г. зборнік дакументаў аб жахах рабства "Ключ да халупы дзядзькі Тома". У мастацкага твора была ўласная строгая гістарычная аснова, падобная да працы Ю. Абрэмбскага.

Нагадаю, што ў жаданні даць волю сваім рабам расійскі імператар быў не адзінокі. У ЗША афіцыйна рабства па ўсёй тэрыторыі было адменена толькі 1 студзеня 1863 г. пасля падпісання прэзідэнтам Аўраамам Лінкольнам Праклamацыі аб вызваленні рабоў. І хоць і Лінкольна, і Аляксандра II чакаў адзін і той жа лёс – абодва сталі ахвярамі замахаў – наступствы іх гістарычных рашэнняў былі рознымі. Нашчадак дзядзькі Тома сёння прэзідэнт ЗША. А на постімперскай і постсавецкай прасторы ўсё яшчэ лёгка знайсці характэрныя рысы прыгону.

У ацэнцы адмены прыгоннага права і правядзеня сялянскай рэформы беларускія гісторыкі часцяком па-ранейшаму ўслед за старым афіцыйным курсам савецкай гістарычнай навукі разважаюць не аб тым, што дала гэтая рэформа беларускаму селяніну, а аб тым, чаго яна не дала. Запісы Абрэмбскага паказваюць, ад чаго вызваліла беларускіх сялянаў тая рэформа. Але гэта быў толькі пачатак… Шлях да свабоды доўгі, і ў пэўным сэнсе Беларусь дагэтуль цалкам не прайшла яго.

Сёння мы часта гаворым пра цяжкасці пераходнага перыяду і гатовыя растлумачыць імі ўсе сучасныя праблемы. Але няўжо каму-небудзь і калі-небудзь рэформы даваліся лёгка? Тая ж адмена прыгону была толькі часткай *Вялікіх рэформаў* 60–70-*х* гг. XIX ст., сярод якіх ваенная, судовая, універсітэцкая, земская рэформа гарадскога самакіравання. XIX стагоддзе сталася для Расійскай імперыі, як і для беларускіх земляў, якія ўваходзілі ў яе ў той час, перыядам складанай трансфармацыі на шляху да індустрыяльнага грамадства.

Юбілей адмены прыгону застаўся ў 2011 г. незаўважаным. Як у нас, так, дарэчы, і ў Расіі, і на ўсёй постімперскай прасторы. Хоць, здавалася б, што 150 гадоў – круглая дата і ёсць пра што ўспомніць... Сакрэт адсутнасці ўвагі просты – цяжкая спадчына прыгоннага права пакуль не пераадоленая! Гэта вера ў добрага пана і цара, надзея на тое, што волю дасць хтосьці "зверху", і, нарэшце, нязжытая рабская пакора нашчадкаў прыгонных.

Я абсалютна ўпэўнены, што ў сучаснай Беларусі трэба чытаць курс "Гісторыі прыгоннага права". Ён дапаможа зразумець, на якім этапе гісторыі мы знаходзімся, і што мы сабой уяўляем. Я нават упэўнены, што такі курс трэба чытаць і ў будучай Беларусі. Хоць бы дзеля таго, каб мець прышчэпку ад той гістарычнай хваробы рабства, якая стагоддзямі вынішчала беларускае грамадства.

Беларускае сялянства – “вялікі нямы”. Яго эканамічныя высілкі, яго мысленне з цяжкасцю паддаюцца індывідуалізацыі[1]. Па прычыне непісьменнасці яно амаль не пакінула аб сабе пісьмовых гістарычных крыніцаў. Праца Юзафа Абрэмбскага дазваляе ў некаторай ступені запоўніць гэты прабел. Ён адзін з першых паспрабаваў даць слова беларускаму селяніну, і гэта самы моцны і цікавы бок яго працы.

Андрэй Кіштымаў

***

Юзаф Абрэмбскі, малады доктар сацыяльнай антрапалогіі, праводзіў на Палессі палявыя даследаванні ў 1934–1937 гг. На пачатку 1937 г. экспедыцыя стацыянарна працавала ў в. Альманы (зараз Столінскі раён Брэсцкай вобл.). Яго працы, прысвечаныя Палессю, маюць вялікую навуковую вартасць не толькі для этнолагаў. Міждысцыплінарнасць даследаванняў польскага навукоўца, ягонае імкненне зразумець унутраны свет жыхара Палесся, праніклівасць і глыбокая аналітычнасць тэкстаў робяць іх неабходным чытаннем для гісторыкаў і культуролагаў.

Юзаф Абрэмбскі часты госць на старонках гадавіка *Homo Historicus*[2]. Працягваючы знаёміць беларускага чытача з працамі польскага антраполага, прапануем у перакладзе на беларускую мову раздзелы “Паншчынадарэмшчына і “Лях-прыгнятальнік і цар-вызваліцель” выдання *Obrębski Jozef. Polesie*. (Red. naukowa i wstęp Anna Engelking. – Warszawa: Oficyna naukowa, 2007. – S. 84–120). Перакладчыкі Ганна Бычкоўская і Алесь Смалянчук.

Купюры ў тэксце, пазначаныя шматкроп’ем у квадратных дужках [...], належаць рэдактару польскага выдання. Выказванні палескіх рэспандэнтаў Ю. Абрэмбскага з ліку сялянаў даюцца паводле запісаў даследчыка ў кірылічнай транслітэрацыі. Пры гэтым цалкам захоўваюцца ўсе моўныя асаблівасці, адлюстраваныя ў запісах даследчыка. Спасылкі на літаратуру даюцца паводле ўзору, прынятага ў Польшчы, г.зн., што ў тэксце ў круглых дужках прыводзіцца імя аўтара, год выдання і старонка цытавання. У канцы тэкста прыводзіцца поўны спіс літаратуры.

Аляксандр Смалянчук

Паншчына – дарэмшчына

“Колісь гэта было, было. Зямля под людзьмі, слава Богу, а то вся под паном была. Шчо я бачыла, шчо я знаю, то не позабывала”, – расказвае 90-гадовая кабета з Альман, каторая паншчыну яшчэ дзіцём “захваціла”. – Плохо давней

было. Стоіць вуйт, стоіць пан, стоіць эконом над жынкамі, як у летню пору работаюць. Дзіця крычыць, то гарапнікем, гарапнікем. Понасеваюць конопель, так все паном. Потруць, потрэплюць, на вагу важаць: роздаюць жынкам, коб пралі. На невод, сяткі, да гэта ж все паном, паном. А есці: дадуць гарнец жыта, гарнец овса, гарнец грэчкі, вмесце змешай, от тобе ело. Жонкі на свою работу, а мужчыны – косіць, молоціць – все паном […] Колісь хоцелі паны молодзіцу, та несхоціла, то сілою взялі. Маці расказвала, шчо набілі, чуць не забілі [...] Давней запрагуць в колёса, сядуць войт, эконом, запрагуць жэньшчыну, коб возіла іх. Не можэш, не подужаеш – оны і лупяць. Она вырвалась і в рэку. Да выбралась із воды в лес. То шукалі з сецьмі, з осцямі, думалі, шчо падавілась, а та всё не поддалась. Хороша жэншчына. Вернуласа после за село, у ночі прыйдзе, хлеба возьме – і на свою полянку. То так і было" [Хвеся Буянава, в. Альманы].

Гэты аповед (адзін з нешматлікіх, якія можна сёння пачуць ад сведкаў тых часоў, і адзін з многіх, якія складаюцца па пераказанаму пазнейшымі пакаленнямі аб паншчыне) ёсць сведчаннем жывучасці, з якой памяць часоў паншчыны захоўваецца ў традыцыях Палесся. Былыя панскія прыгонныя, што памяталі час і падзеі паншчыны з уласнага жыцця, спачылі ўжо даўно на вясковых могілках, але пераказаны імі вобраз мінуўшчыны захаваўся і ўрос у гістарычныя традыцыі палескага сялянства. Прыглядзімся да гэтага вобраза сялянскай няволі, якім яго захавала і пераказала народная памяць палескай вёскі.

Паншчына, дарэмшчына, родаўшчына

"Было за крэпостном правом так, пане. Прыходзіць весна, это ўжэ называецца работа палевая. Едзець ратай на дзесяціну. Пасеюць авёс, паразганюють его і павыгаруюць сохамі разоры, а баб ужэ выганяюць лопаткоаваць канцэ для скату вады. Прыходзіць касавіца, должэн на тыдню каждый семянін два дні отбыць паньшчыны, а два дні дарэмшчыны. Паньшчына – касавіца, а дарэмшчына – сено грабіць. Дзевіцу дванадцаць лет запісываюць ужэ ў гвалт – загрэбаць покопішча. І вот ону паньшчыну работае чэлавек 40 і до 50, як зберэцца. Такжэ само грабельніков. А ўтрэчком вуйт ужэ ходзіць по дзерэвні і гоніць на паньшчыну ісці. Тагда ктуры спазнілся, не вышол – і раскладае і розкамі, альбо гарапнікем жарыць.

А як поедуць пахаць на поле, так прыходзіць эконом на поле і бэрэ такую палку і просуне загона ў поперэк. А кагда не пройдзе та палка на вылёт загона, то пойдзе па спіне чэлавеку. А жыто прыдзе осень молоціць, то должэн у тры часа встаць, ісці ў двор. І должэн за дзень пол копы жыта ізбіць, не то шчо мужчына, але баба. Ешчэ родовшчына была. Выжэнуць на поле сто чэлавека і

тагда кторы прыпозняецца, і тагда розкамі всем. За одного отвечаюць всі. Это была родовшчына.

Так было это за паньшчыны. Тры мужыка із нашэй дзерэвні запоздалі. Ані паехалі пахаць, і ані запаздалі. Да это мне паказывалі, на якіх это было дзесяцінах, то он плакал, як паказывал, старічок. І іх сазвал эконом, подал рапорт до пана (Кандыба пан быў, управляюшчый, а владзеец быў у Хатынічах). Так гэто пан сазвал іх у маёнток Хатынічы. І іх разложыл, знял до гола цэлы рубашкі, як належыцца, і по сто ўдаров. А гэтых тры ізайшлі былі – сховались в лесе. А после яны паехалі гараць туды ўжэ на другі дзень. [...] Так іх сазвал пан у маёнток у Хатынічы і по сто раз. Одзін только недзелю жэнатый як быў – Іван Сергейчук, а другій Семён Целушка, а трэцій я ўжэ запомніл. І двох дзержыць на голове, а двох на ногах і б'юць. Так прыходзіць поп – Чэрнаковскій его фамілія – і кажа: "Понапрасно людзей мучыце так; шчо цяжэло дзержаць так. Его нужно вынесці ясля і прывязаць рукі к яслям і такжэ ногі, так он будзе сам спокойно лежаць, не ўстане нікуда і не трэба дзержаць". То той, шчо жэнілся недзелю тому назад, то сам устаць не мог. Раком заполз і толькі як воды напілся , подзяковал пану за ўдары". (в. Люсіна)

"За паньшчыны то строго казнілі. Не захоцел работаць, то прывязывалі до колосья і стоі так цэлые суткі – 24 часа. А сорві колосье, так смерць цебе будзе – уб'юць" [в. Козікі].

"Старінная паньшчына, – як разказвалі старікі, – так она была как-то ўведзена маленько, хоць цяжолым угнётом она ўведзена была, но все-такі законом ана ўведзена была. Была значыць чатыры дня мужчына ў недзелю одбывае, а два дня баба. То еслі в двойгу жывеш у домі, так, значыць, выходзіць адзін семянін – у мызе, як оні говорылі ў Планце; чатыры дня одбыл, а жэньшчына два дня.

Ну і тогда пользоваліся, значыць, землёю, гэтымі ўчасткамі. І потом разказывалі восем дней каково ж то шарварку выдумано, то трэба было одбыці, і ешчэ какой то гвалт отбывалі – не знаю какой то. І гэто было цяжэло жыць ім, трудно как невыносімо.

Работай, работай, горэ, горэ на поле, то прыйдзе той коном зо двора, то ешчэ розкамі надае, то і ступай дамой. Попадало ім цяжэло, попадалі ў гнёт, осталіса ў недоімках – паньшчына. І патом комісья прышла назначала землю; а который ослабел хозяін по болезні, удові осталіса, так воны крычалі крыком: не хочэм земле браці, потому шчо очэнь нам страшно стало, очэнь угнёт сільный был. [...] Он скажэ: прыходзі – прыходзі, а отходзі – отходзі: власць была вся в іх руках.

Так комісья говорыла: берэце сённе землю, бо после не получыце, а оны крычаць крыком: не хацім земле браці! То комісья своім саветом по тры дзе-

сяцін запісала – батракам гэтакім, шчо осталісь бедно ў нешчастным положэнью. І так осталось і ведзёцца такжэ". (Фёдар, в. Вялікая Гаць)

"У дзвенадцаць лет то ўжэ назначаюць у паньшчыну молодого. А мого дзеда на шэсць год взялі, значыць, з договору, безплатно – скот паствіл. А потым як ужэ взрос ён, так брал пан на połованне ўжэ, так ужэ лучшэ было. По другіх панох ездзіл – ужэ лучшэ было .

За паньшчыной цяжко было старым. Потому шчо ўжэ дзён тры работае, а там смотріт эконом, шчо не здзелал так, як ён заказал – другі дзень ідзе. Вот поедзе горацы, нехорошо погорэ, потым, значыць, на другій дзень ідзе. То собе, значыць, неколі ўжэ работаць. Так тыдзень і пройдзець.

Давалі на семяніна на тыдзень гарнец жыта. Была голодовка, значыць. Собе хоць бы пошол зробіць, нема колі.

От, як было. Елі такую траву, збіралі по лугох – снітка называлась. Зелья. І варылі крупу і піталіся этым. То тым гарцом нажывіся, шчо даюць на тыдзень. […]

Гэто государство было сняло паньшчыну, дало слободу. За Александра І она снялася. Цар Александр это снял". (Філіп Варвашэвіч, в. Люсіна)

Дваровая апека

"По чэтырэ дня работалі пану, себі – два. А раньшэ по два пану. То раньшэ было. А после по два дні себі, а четырэ пану. Толькі два дня себі работалі. А пры ўконьчэнью інтэрэсу, как сказалі ўжэ, шчо будэ воля, то работалі собі только два дня. А после пану работалі два дня, а собі работалі чэтырэ дня. Пры ўконьчэнью – это ўжэ называлоса: будэ воля, слобода. […] Дзейсвіцельно говорыці, шчо об одзін дзень ослободзіці. Говорылі, шчо, значыт, будэ слобода, а сдзелаласа слобода об одзін дзень.

Но то ўжэ пры этом пану: ныма вола, ідэш по вола до пана; ныма коровы, ідэш – корову дасць; ныма хлеба – дасць хлеба; ныма хаты – дасць хату, дрова. І ў помоч людзямі заставляе дзелаць. Значыць, ныма клуні, дае і клуню. Сарая ныма, дае сарая, опалу ныма – дае опал опаліваццa. А ныма землі, давалі землю грунтовую. От, у нас тэпэр земля грунтовая есць. Навет, другі і не хоцел бы, то сілою сажае на землі. Толькі я слыхал от своей маткі". (в. Азырск)

"Сэстра моя то была захвачэна паньшчыною. Паньшчына, то работалі паном чэтырэ дней, а собі два дні работалі. Але дохожджэне од панов было. Як не было воза, то пан дал; як не было хаты, то дзерэва дасць пан. Дрова былі, опал вольный. Волы здохлі, то давалі. Былі случаі такие – баба мне расказывала, котора тожэ захваціла паньшчыну – працовалі на тыждэн для пана чэтырэ дні,

а для сэбе два дні. Работой былі утомлены до того, шчо ніхто не мог выконаць заданной праці. І того, хто не мог выконаць, так сыльно білі наганячі, гайдукі іх звалі. Еслі чэловек не выконае працы заданной, так был наказаны боем – білі плетнею. Молодые людзе то без разрэшэнья пана не моглі жэніцца. Только должон на это дозволіць пан і пэрша ноц была паньска. Котора понравіцца, то она не жыла з чэловеком – была паньска. Был самосуд паньскі над своімі подданымі. Схочэ пан чэловека ўбіць – убіе. Схочэ продасць, поменяць на собаку – поменяе. Еслі он схоціл, шчоб чоловік жыл, то будэ жыць; еслі не схочэ – не будэ.

Цар ослободзіл нас. Ослободзіцель Второй Александэр снял крэпостное право". (в. Вэлюнь)

Рэкруцкі набор

"От, рэкруты, як іх ловілі: прідэ в сэло, полові тэбэ. Было государство бэз культуры. Назначылі тры чэлавека, а кого – не знаюць. Поховаліса, то кого поймалі, то пошол служыць, а хто скрылса, то і спасса.

На 25 лет на службу пошол, то хто пошол на службу, то і поле свое поцерал. Пропал чэлавек совсім. Наоборот, коб лучшэ награжалі за это, то пропадала бацьковшчына чэлавеку. Мой брат ехал, а сюда назначылі з Высоцка, то его захапілі на дорозі, споймалі хапуны. Потому і крыліса. А як ужэ отйіхалі, выбігаюць жонкі на двур: "Кірыло, о Кірыло, ходзі до хаты, ужэ німа хапунов".

Было 25, 15, 9, 7 лет служыць. Старыя разказывалі, шчо прыдзе такэ врэме, шчо бацько сына сам одвэзэ до прыёму. І прышло, правда. Так врэмя былі поганы: жыд арэндовал сэло, ужэ другі не мал право іці. Оддавалоса арэндом тожэ і цэркву. Арэндом было добрэ і паном было добрэ". (в. Азырск)

"Это так это было тогда: когда ідзе пан із паперыною, то знаюць, маюць солдаты ўжэ браць ужэ ў войско. Беруць вуйта ілі старосту, і вуйт, значыць, ведзе, дзе салдаты е такіе то. І прыходзіць у хату і ставляе одну ногу на порозі, а другой у огонь сунет. А яны когда не ўцекуць у дзверы, то ўцекуць у акно, которые знаюць, шчо ім належыць у войска.

Когда ўцякуць, то нацца выходзіць гэто время. Когда не ўцекуць [то] поймуць, забіраюць і забіваюць в колодцэ такіе дзерэвляные ногі. І саджаюць іх у отдзельной хаці. І сей час ім даюць два вартовнікі каждый дзень і ноч із дзерэвні. Іх вартуюць і харчэ даюць із дзерэвні. І іх вартуюць цэлы полгода. [...] І тада везуць на здачу в этых колодках у Піньск. І здаюць іх на 25 лет у салдаты. І лішаюць іх со ўсіх прав – значыць, беззэмельные остаюцца.

Это пан был, который владзел нашымі людзьмі, то он сам оддавал за проступкі в салдаты. Которые не вырабатывалі паньшчыны, оддавал в сал-

даты. Хоць сорок лет чэловеку, аддает всё равно. А на его землю насажывал другіе, которые моглі робіць паньшчыну". (в. Люсіна)

"Выховался в это врэмя – расказвае Якаў Гойка – то добрэ. А не, то скуюць. Колісь наш чэловек, Крывалевіч, то ховалса. Ун там у прымах был у Вікарэвічах. Захвацілі его в хаце, то ун кроз оконко выскочіл. Так дождж ідзе, снег, да як убежал – там есць месцечко Віры, дуб есць дуплеватый – то побежал, у той дуб улез, да ўжэ істулілса і сідзіт там. Слухае, нешто назнае. Нема куды ўцеку. Бліжэ назнае і лезэ ў тэ дупло – все равно возьмуць. Стал мацаць, а то жэ волк. Не лезе головою, а хвостом. Як он помацал хвоста, то он взял колоць ножом того волка. То ун оттудова, як жэна помэрла, то сюды вэрнулса. Так гэто і было: пропал ён, ховался от салдатов – выховалса". (Яков Гойка, в. Альманы)

Панскае права

"У нас за крэпостного права то так было: должна молодая хлеб-пірог спекці, і ручніка, і настыльніка. Это нібы пану подарунок. І он над этым подарунком благословіт іх, шчоб жылі оны. І она должна под его прымусом суткі выбыць – дзень і ноч. То езьлі красіва, то полежыць з ею ночы две, тры, а езьлі некрасіва, то на другіе суткі собіраецца назад з оборотом". (в. Вялікая Гаць)

"Колысь это ў нас было в Вічувцэ – за Скірмунта. Быў Скірмунт помешчык такій, то это было так. Як, значыць, ідэ ўжэ дзевіца замуж, то должна матка прівэсты до его эту дзевушку. Прівэдэ матушка эту дзевушку, то тогда он бэрэ ее в комнату свою, і дзелае початок. І тогда выпускае, ужэ она ідэ замуж. А еслі он не здзелае ей початок, это было такэ наведзенье, то она і замуж не ідэ. А этый самый Скірмунт то был опекуном над нашым Плятэром". (в. Азырск.)

"Был у нас за паньшчыны такій эконом. То он назывался Вінарскі. То много баб он наужэндовал. І, значыць, як ожэніцца молодой чэловек і мусіць даць ему свою жонку за покоёвку – на две недзелі. Тагда, значыць, берэць себе з свадзьбы зразу за покоёвку і он мусіць справіць ей. Когда кончаецца свадзьба, первой ночі забіраець к себе і он должэн справіць ей вперод молодого чэлавека. Так і другую забераець – это всю вёску перэбіраець так – на две недзелі кажду.

Это як у дзерэвні нема такіх, шчо жэняцца, то он бэрэ дзевку до себе. От у нас был адзін Лексей Шэмэт, і это ў его была дзевка такая і служыла ў того Вінарского за покоёвку. І он зробіў ей байструка. То он прыказал нашэму хлопцу; той то і не знал ей (она была нездзешняя, з Хатыніч была):"Еслі не вазьмёш этой дзевкі, так в салдаты дам на 25 лет". І он мусял взяць ее, ожэнілся

з ею, взял з байструком. От шчо – много дзелов такіх робіл. Все прымуство". (в. Люсіна)

"Мой дзед быў Купрыян – раскавае гаспадар з Раздзяловіч – і он быў добрый чэлавек, дужый, сільный чэлавек быў. Это пры паньшчыне, пане. І ходзіў он до пана на работу – у двор. Як ён добрэ працовал, а пан его любіл, і он его, пане, ожэніл на хорошую жонку. Але не дзед мой, пане, жыл з жонкою, а пан забрал ее до себе. Як пан его ожэніл, то і жонка паньска. Вот его жонці робі дзецей, то его кормі, а работа его. Мой дзед на пана кажэ так: "Ты мене ожэніл, а жонка твоя. Ты, кажэ, з ею спіш, а мне волі не даеш до жонкі". І стало чэлавеку обідно. Пан зробіл, пане, двое дзецей, а на мого дзеда пішэ, шчо то егоны дзеці. Понятно, шчо ту запісаць. Мой дзед пана обругал за это дзело. А пан імел волю, то дал его на службу – на 25 лет. І мой дзед праслужыл 25 лет. Прышол до дому, ему ўжэ было 65 лет. І застал дома жонку і два сыны. Это мого ойца Томаша і Мамента Крапінского. Тагды он прышол із службы, так его не познaлі – старік. Але жонка его вышла на двор і кажэ: "Седзіць некій москаль". От, позываюць его в хату. Он, пане, прышол у хату і не знае. Сыны велікі, жонка постарэла… То ёго, значыць, жонка пытае: "Кой ты какій е? Откуль ты, кажэ, москаль?" Он ім кажэ: " Отсюдова, тутэйшы. Я есь Купрыян, а жонка моя – кажэ – Ганна". То эта жонка кажэ: "Откуль ты, кажэ. Мого чэлавека забралі – кажэ – на службу, то ён, кажэ, памёр". Не пускаюць его, не верaць ему. То ў его былі докумэнты от воінского начальніка, то муй бацько, звался Томаш – прочытал тые документы і узнал, шчо то его бацько. І тагда сталі матку ругаць: "Зачэм ты его выганяла?" І сталі плакаць, шчо так долго бацька не бачылі. І он тогда прынёс 1800 рублей золота со собою. І выучыл одного сына і другого на учыцелей – веліку грамоту. А сам жыл 114 лет на свеце. А бацько мой жыл 68 лет і помёр, пане, і это всё". (в. Раздзяловічы)

Ліквідацыя паншчыны

"Мы раньшэ былі под Польшою, а ўжэ гэто после паньшчыны ніяк Польша была загінула і ўжэ стало руске государство". (в. Люсіна)

"Колісь паньшчына была. Бацько расказывал, шчо чутка ўжэ была, шчо будзе воля, як паньшчыну рабілі. А мой дзед за войта был тагда. Ганіл людзей па повлокамі, то войт назывался. Ну і прышол к пану і кажэ: "Пане, чутка, говораць, шчо будзе ўжэ слабода". А пан кажэ: "Ціхо, молчы, так розок цебе даці, шчо ты так толкуеш". Так, пане, далі ўжэ ему розок 20 разы – сказал пан. І ён прышол другі раз до пана: "Все гавораць, шчо будзе слабода, ужэ будзе слабода мусі". А пан кажэ: "Малчы, говорыць. Як ганіл людзей , так і гані". Ну, і

пройшло врэмя – прыносіць пан кварту горылкі моему дзеду. Ужэ познал, шчо будзе слабода. Так, ён кажэ: “Прыношу я кварту горылкі за этые розкі, шчо дал”. Кружку наліл і дал, говорыць – пожалел нас, все канул.

А патом, пане, прыехалі казакі і разогналі все эты жонкі, бабы все. У маёнток прыехалі, да понасыпалі овса ў пана, гумно атамкнулі, понасыпалі авёс конём, – так дзед расказывал. Ну, пане, разагналі, ужэ коньчылась паньшчына, ужэ воля была.

А патом, пане, на нашэго дзеда сказалі: “Займай землю, або в салдаты ідзі, як не хочэш землі займаць”. Або на панов так сказалі, я ўжэ не помню.

Ну, так ён, пане, порэшал на землю, начал господарыць на земле. І начал богатый ужэ, як подойшол на землю. І мал всё, пане. Богатыр был. Скота мал штук 30, як пэрэйшол на ту землю. Воля была, пане, дзе хоч сено касі, бесплатно, только дзержі, оплачівай за гэту землю. І паны любілі, кой гэту землю дзержыць, оплачывае. Таго в солдаты не оддавалі, а хто не плаціць, пане, землю, то розкамі секлі.

Адзін, пане, был, шчо пашол сосну поваліл. Бедный был, не было за шчо купіць. Так его, пане, секлі розкамі. То хвоіну поваліл, і упал под хвоіну і там і задушылся, шчо не мог выплаціць”. (в. Макава)

“Салдаты перэкінулі паньшчыну, бо то цар стал, то ўжэ начал воеваты. Я, пане, родзілся тагды, як война была. То ў нас, пане, былі тэ кладке, – так маці расказывала. – То ўсе выйдзе на кладкі, то ўсе дзівіцца, шчо ўжэ салдаты разагналі гэтых поляков.

Як ўжэ цар разагнал гэтых поляков, так ёны крылісь, ужэ голодные былі, есць хацелі. Ішлі кладкамі. Ідуць – то мой дзед увідзял іх. Двох іх было. То, пане, от сюды пошлі. А яны ўжэ ўдвох ідуць і з стрэльбамі. А дзед і з другім пашол на поле. А ёні седзяць на колодцы голодные, усталы і, кажэ, поотчынялі гэтыя замкі на нас, пане. А мы кажэм: “Паны, не бойса за нас, не бойса, не бойса”. Ішлі собі, поговорылі з німі. Не пропускалі бліско, на поготов дзержалі тые оруж’я, а потым, пане, і ёны просяць: “Дайце нам хлеба”. Але здалека, не прыпускаюцься бліско. Так яны ўжэ пошлі, хлеба прынеслі ім і сказалі: “Так положыце здалёк хлеб”, – не хацелі, кабы бліско подойшлі. Той хлеб положылі, і ёні падойшлі, той хлеб забралі і дзеньгі паложылі там і разойшліся. Подзяковалі і разойшліся”. (в. Макава)

“Паньшчына лішня была. Сем гадоў управлялі лішню, пока правіцельство дознало. Пакомер то был маёнтак. Сілою застаўлялі паньшчыну работаць.

Кагда ўзналі, выправілі казаков. Войско сюда. Казакі прыехалі на конях у Пакомер. І прыехалі в сам дзень. Работаць тагды ганялі людзей: “Шчо вы там гультуеце? А тут казакі выехалі в тысячы. Эці казакі падскочылі на конях

і крычуць: “Брасай работу! Нет паньшчыны! Зараз бралі колько работнікоў і пытаюць: “Хто ў вас есць старшым?” От, зараз этые рабочые ўказалі старшых. Всем рабочым казалі: “По домах ідзіце, кідайце работу”. А старшых забралі з собою, арэштовалі. А дзе іх дзевалі, невядомо. Чі то ім суд был, чі то наказывалі ім смерць, невядомо.

Хто командовал, сказал: “То будзе кепско цару бэз паньшчыны, салдатов не саберуць; мы, кажэ, по лесу лавілі”. А цар ім атвечае: “Не безпакойцесь этым: ацец свого сына прывезёт сам ка мне”. І так, значыць, і было. После, пане, ацец сам вазіл на здачу свого сына. Отправлялі іх бацькі з плачом, но всё-такі отправлялі самые.

І, значыць, после 25 лет, которые служылі пры паньшчыне, то после было годов 8–10, 8, 5, дзе далей, мней і мней. І ўжэ пры цару, пры царском праве, дажэ мовы не было ховацца. Каждэн знал, шчо трэба служыць.

Царско право разганяло паньшчыну. А як постало то паньшчына, то тэж от цара, мусіць, это от Кацеріны, чі шчо. Мне дзед расказывал про паньшчыну. Здумае, так плачэ, як то тады не глядзелі людзей, як голодом морылі, прамо аж коса стае, як разказывае. От, той, кажэ, кобеце, на вечэр як пойдзе, на дорозі положыць, 25 розок дасць у дупу. Спадніцу на голо і розкамі 25 у дупу. Рукі дрожаць, борода трасецца, гэтый дзед, колі разказывае”. (в. Макава)

У гэтым сялянскім вобразе паншчыны тыповыя рысы і прыкметы сістэмы выяўляюцца ў сваіх найбольш жорсткіх, суровых і брутальных формах. Чым з’яўляецца паншчына ў вопыце селяніна? На яго погляд, паншчына – гэта панская апека над селянінам і панскае права на сялянскую працу,ператворанае ў сістэму эксплуатацыі і сваволля, гвалту і лютасці, уціску і беззаконня. “Дохожджэне од панов было. Як не было воза, то пан дал; як не было хаты, то дзерэва дасць пан. Дрова былі, опал вольный. Волы здохлі, то давалі” (в. Вэлюнь). Але адначасова “все паном, паном” (Хвеся Буянава, в. Альманы). Сялянскі ўдзел у ствараемым сялянскай працай багацці – гэта інвентар, без якога селянін не мог працаваць на пана, харчаванне, неабходнае для аднаўлення сіл, патрэбных пану; хата, якая зберагала здароўе прыгоннага і дазваляла яму пладзіць нявольнікаў на панскія патрэбы. Нават у гэтым апошнім селянін не распараджаўся сабою: цела дзяўчыны, якая спадабалася пану ці яго слугам, таксама падлягала панскаму праву *ius primae noctis*[3].

Панскія служачыя – упраўляючыя, эканомы, загоншчыкі, “гайдукі” і “хапуны”, арандатары-жыды і нават уніяцкія ксяндзы – былі ворагамі і прыгнятальнікамі селяніна, а таксама выканаўцамі і маральнай апорай сістэмы, у якой пан сам вызначаў уласныя правы, а селянін, апроч магчымасці дамагацца панскай ласкі, не меў аніякіх правоў. Усведамленне гэтага бяспраўя, прыніжэння

чалавечай годнасці знаходзіць свой найвышэйшы эмацыйны водгук ва ўспамінах селяніна: “Мне дзяд опавядал о паньшчыне. Падумае, то плача, як гэта тады зневажалі людзей, як голадам марылі, проста воласы ўстаюць на галаве. [...] Рукі дрожаць, барада трасецца ў гэтага дзеда, колі расказывае”[4]. (в. Макава)

Панская эксплуатацыя прыгоннага – гэта ў вачах селяніна поўнае адмаўленне панскай шчодрасці, панскай шырокай натуры і панскай ласкі, марнатраўнай і нядбайнай за сваё дабро, калі справа датычыла панскага стылю жыцця і культуры панскага двара. Гэта рабунак, які адрозніваецца ад звычайнага разбою толькі тым, што ён арганізаваны, узяты ў абцугі паліцэйскай дысцыпліны, гэтага сурагату закона, трымаючага ў паслухмянасці не столькі праз юрыдычна-звычаёвае рэгуляванне, колькі праз разуменне неабходнасці аховы ахвяры дзеля забеспячэння бясконцасці працэдуры. Менавіта таму дамінуючым матывам сялянскіх успамінаў пра паншчыну з’яўляецца пачуццё няспыннай пагрозы і няпэўнасці сялянскага лёсу: “Быў самасуд панскі над падданымі. Як захоча пан чалавека забіць, то заб’е. Захоча прадаць, памяняць на пса – памяняе. Калі захоча, каб чалавек жыў, то будзе жыць, калі не захоча, – то не будзе”. (в. Вэлюнь)

Што сабой уяўляе гэты сялянскі аповед пра мінулае? Ці гэта міф легендарнай крыўды і прыгнёту, дэфармуючы рэчаіснасць у нейкую сялянскую *Greuelpropagandę*[5], ці дакладнае адлюстраванне той рэчаіснасці? Бяспрэчна, апошняе. Гэта дакладнае адлюстраванне рэчаіснасці дворска-паншчыннай сістэмы з вопыту і перажыванняў прыгоннага селяніна. Аналагічна малюе гэты вобраз паншчыны праваслаўна-расійскі палескі мешчанін Іван Эрэміч[6], і такі ж самы вобраз аднаўляе шляхецка-земянскі і наскрозь польскі Крашэўскі.

“Ніколі не забуду таго прыкрага ўражання, якое я атрымаў з маіх папярэдніх назіранняў за некаторымі палескімі пасёлкамі. Хаты курныя, як бы злепленыя з каменнага вугля, нізкія, пахіленыя, уросшыя ў зямлю, з вокнамі, заткнутымі ў разбітых месцах абы-якой анучай ці саломай, падобныя хутчэй на капцы тэрмітаў, чым на чалавечае жытло. Ад хаты веяла занядбаннем і безнадзейнасцю. Зрэдку тырчалі ў азяродзе[7] пару дзесяткаў снапкоў альбо ўздымалася вузкая востраканцовая капна снапоў разнастайнага збожжа. Людзі, што выходзілі з хаты, былі такімі ж закопчанымі, як і яна, нізкарослымі, змарнелымі, брыдкімі, як арангутангі, дзікімі, панурымі, раскудлачанымі альбо абвешанымі каўтунамі. Хатняя жывёла схуднелая, малая, пакрытай шчацінай, панурая. Яна нібыта падзяляла згрызоты сваіх гаспадароў” (Эремич 1867, т. 2, тетр. 9, с. 215).

“На Спаса (Przeminienie Pańsie) і на Успенне [Wniebowzięcie] у царкве маліліся ў некаторых мясцовасцях толькі старыя і дзеці, а астатняе

насельніцтва гналі на шарварк – звоз сена альбо іншую работу; [...] на спіну знясіленай зноем, голадам, цяжарнасцю, стомленасцю і хваробай кабеты альбо непрыступнай дзявіцы-прыгажуні падалі ўдары нагайкі, адмераныя рукой эканома, казака ці якой-небудзь іншай панскай чэлядзі; [...] пятая частка здольнага да працы мужчынскага насельніцтва вымушана была галадаць і абліваецца потам, працуючы і пакрываючыся копаццю ў смалярні, гэтым сапраўдным падабенстве пекла, а іншая частка ў гэты самы сезон павінна была ад досвітку да цёмнай ночы піхаць шостам берлінкі[8] і байдакі ўздоўж усёй дняпроўскай сістэмы; яшчэ адна частка – працаваць з тачкай і рыдлёўкай у якога-небудзь кіеўскага ці іншага дарожнага ці панскага падрадчыка[9]; [...] тыя няшчасныя не карысталіся нават пладамі сваёй забойчай працы, бо міласцівы ўсю зарплату, атрыманую ад падрадчыка, які іх закантрактаваў, складаў у сваю шкатулку, а мужыкі павінны былі дзякаваць міласціваму і за тое, што ён заплаціў за іх пагалоўны падатак" (Эремич 1867, т. 3, тетр. 9, с. 213).

"Нават хатняя нерэгулярная праца палешука, убогая прамысловасць і гаспадарчая вытворчасць былі абкладзены свайго роду кантрыбуцыяй. Кабета павінна напрасці пэўную колькасць талек (маткоў прадзіва), даставіць у эканомію дзве-тры куры, гуся, капу яек, пяць-шэсць коп грыбоў, тры-чатыры гарнцы арэхаў і ягад; рыбак абавязаны даставіць у акрэслены час рыбу, паляўнічы – акрэсленую колькасць дзічыны[10]. Пчаляр павінен аддаць дзесяціну здабытага восенню мёду, земляроб – трэцюю частку снапоў, здабытых з пусткі[11], якая ніколі не належала пану, і г.д. Селянін ці сялянка, у якіх была справа хоць бы да эканома, не смелі з'явіцца перад ім з пустымі рукамі, а павінны былі перад падачай сваёй просьбы ці скаргі паставіць на стол у сенцах капу яек ці куру, гуся ці што-небудзь іншае. Даніна гэтая адрознівалася па колькасці і якасці ў залежнасці ад ваколіцы і ўкаранёнага здаўна звычаю. Чым бяднейшы быў пан, тым больш цяжкай і разнастайнай была даніна. Ён таксама хацеў жыць па-панску, як і яснавельможны, бавіцца на кіеўскіх ці хаця б мінскіх кірмашах, вучыць дачок хаця б у мазырскім ці пінскім пансіёне, гуляць з суседзямі, трымаць дом на панскім узроўні, а сродкаў не хапала. Адпаведна душыў, колькі мог, гэтае марнае быдла" (Эремич 1867, т. 3, тетр. 9, с. 214–215).

Крашэўскі, які гараваў не толькі над цяжкай доляй селяніна, але таксама над скажэннем панскай культуры, толькі пацвердзіў пафас Эрэміча.

"Стан сялян, пра які ўзгадвае Твардоўскі ў "Грамадзянскай вайне", як пра адну з прычын бунту, застаецца тут амаль такім, як быў. Апрача трох дзён паншчыны на тыдзень, яны выплочваюць грашовы чынш, даніну з грыбоў, арэ-

хаў, ягад, хмелю, яек, кур, асып аўса і жыта. Прадуць маткі, задарма выбіваюць лён, каноплі і г. д., і шмат іншых работ абавязаны рабіць без аплаты, што называецца дарэмшчынай. Немажліва, каб мужык пры стольkіх абцяжарваннях добра сябе адчуваў; аднак жа самыя прадбачлівыя ўладальнікі самі зменшылі аплату і павіннасці" (Kraszewski 1840, t. 1, s. 88).

"Былое становішча сялян у руска-літоўскіх правінцыях, красамоўна намаляванае, знойдзем, калі гаворка ідзе пра ўкраінскія бунты, у Грондскага[12], у "Wojnie domowej"[13] Твардоўскага і нават у Баплэна[14]. Аўтар твора аб "Refarmacji polskich zwyczajów"[15] таксама пісаў пра вялікі прыгнёт сялян на Русі: "Продкі нашыя прынялі на сеймах статуты, каб прыгонныя як духоўных, так і свецкіх паноў не працавалі кожны дзень тыдня. І, калі б які пан згвалтаваў прыгонную альбо ўсіх прыгонных давёў сваімі ўчынкамі да праклёнаў, тады супраць таго пана ўся вёска магла выступіць і перайсці да іншага. Відавочна, што гэта ад Рэчы Паспалітай залежыць, каб мы распараджаліся прыгоннымі не як нявольнікамі, а як памочнікамі ў працах нашых; вялікая патрэба ў тым, каб Рэч Паспалітая скарыстала з прыкладу іншых народаў, каб паны сваіх прыгонных, як ім падабаецца, не забівалі, не рабавалі ні маёмасці іх, ні земляў, што апрацоўваюць, не адбіралі, ні прымусовай работай не абцяжарвалі, як быдла нямое, але з імі, як з людзьмі, па-людску абыходзіліся і г.д."

Далей, нават прыводзячы прыклад чужых краін, гэты мудры рэфарматар раіць замест паншчыны абмежавацца чыншамі.

Панскі прыгнёт на Русі быў жахлівым. Ён часткова выклікаў, а прынамсі моцна дапамог Хмяльніцкаму ў тым страшным бунце, дзе столькі крыві пралілося. Пастаянна растучы цяжар даніны, чыншаў, розных збораў, неўзабаве аб'яднаны з цяжкасцю жаўнерскіх станцый[16], стала немагчыма зносіць. За кожнае народжанае дзіця, за кожны шлюб патрабавалі па дыдку[17]. Яшчэ і сёння на Палессі і Валыні захаваўся звычай прынашэння ў двор такіх дароў, як чорная курыца, палатно, каша, гарэлка, салодкія пірагі, чырвоны пас і г.д.

Але грашовыя аплаты і іншыя даніны, нягледзячы на забарону дыяцэзіяльных сінодаў, па большай частцы збіралі жыды і жорстка выціскалі іх з бедных сялянаў. Яны таксама былі цяжка пакараны разнёй Хмяльніцкага, і хто ведае, ці не больш іх загінула, чым хрысціянаў. Жыдоўскі гісторык[18], сведка разні, колькі тысяч налічыў забітымі! Аўтар *Reformacji* таксама ўзгадвае пра гэтыя арэнды: "На Русі ўсе арэнды жыдам у рукі перадаўшы, усе прывілеяваныя вольнасці некаторым знялі, павалоўшчыну[19] штогадова (якую перад тым раз у дзесяць гадоў, пасля ў сем, у пяць, у тры, а пад канец штогод пачалі ўстанаўліваць) устанавілі, на сваю хатнюю патрэбу нікому піва, гарэлкі і

мёду рабіць не дазволілі, за лоўлю лісаў, рыбы, птушак і дзікага звера дзесяціну прыдумалі, землі і фальваркі адбіралі, і добра яшчэ, што скуру з бедных людзей не здзіралі".

Такія злоўжыванні мелі месца і ў Палессі Валынскім, а некаторыя з іх яшчэ застаюцца, бо апрача звычайнай трохдзённай паншчыны, мноства дарэмшчынаў на вырошчванне льну, канопляў, на пабелку садоў, пабелку і чыстку будоўлі і г.д., і г.д., даніны грыбамі, ягадамі, мёдам, хмелем, арэхамі і нават асыпам жыта і аўса […] збіраюць яшчэ і грашовыя чыншы.

Да чаго ж гэта падобна, каб на малым кавалку поля селянін адолеў усё тое вырабіць і разбагацець? А трэба дадаць, што памешчыкі, якія распараджаюцца маёмасцю, зусім не абмяжоўваюцца старым звычаем, а беспакаранна злоўжываюць, вымагаюць дармовы транспарт і розныя паслугі. Сапраўды, справядлівасць павінна быць. Не ведаю, як спалучыць асвету, пра якую мы так клапацімся, з нялюдскім абдзіраннем, якое відаць амаль усюды.

Немагчыма не абурацца менавіта на тых, хто па прычыне ўласнай безгаспадарлівасці заўсёды маючы патрэбу ў грошах, здаюць сваіх людзей жыдам для водных перавозак альбо для працы ў аддаленых мясцовасцях, не зніжаючы павіннасці і нават зрэдку плацячы падаткі.

Паўтаруся, хто чытае па-французску, гуляе ў віст, любіць літаратуру і думае, што гэтага дастаткова, каб атрымаць імя цывілізаванага чалавека, чалавека добрага выхавання, добрага тону і таварыства, той не разумее, чым ёсць цывілізацыя, чым ёсць той прагрэс, пра які ўвесь час гавораць, разлічваючы, што ён прыйдзе сам без аніякіх ахвяраў" (Kraszewski 1840, t. 1, s. 170–174).

Лях – прыгнятальнік і цар – вызваліцель

Нахабнасць і нялюдскасць гэтай няволі зусім не супярэчылі цывілізацыі панскага двара. Яна была адной з яе праяваў, таксама як панскі стыль жыцця і панская безгаспадарлівасць. Чытаючы па-французску, гуляючы ў віст і любячы літаратуру, рэзідэнты палескіх двароў і палацаў не былі ні садыстамі, ні дэгенератамі.

"Да пана брата заязджалі так бесцырымонна, так смела, так бяспечна, што ніхто пра карчму і не думаў. […] Гасціннасць была паўсюдным абавязкам і задавальненнем. […] Кожны падарожны вашамосць накіроўваўся ў двор, плябанію і быў пэўны, што яго ўсюды сардэчна прымуць. Якім жа мілым быў госць з далёкай старонкі ў доўгія зімовыя вечары, як уважліва, з якой цікаўнасцю слухалі яго апавяданні, прыймалі, хто чым мог. […] Толькі бедны вясковец, жыд, пасыльны альбо жабрак ішлі ў шынок" (Kraszewski 1860, s. 121–122).

Не былі чужымі для паноў на Крэсах і чалавечыя пачуцці. Гэтую шляхецкую шчырасць "панібратаў" добра ведаў сатырык з віленскіх "Wiadomości Brukowych", які рэкамендаваў сваім суайчыннікам "машыну для біцця мужыкоў", незвычайнай перавагай якой было тое, што захоўваючы справядлівае пакаранне "як 100 да 100", яна адначасова змяншала час біцця і колькасць стогнаў "як 1 500 000 да 10", і такім чынам зберагала "чуллівасць, [...] раздражненне, спазмы і іншыя шкодныя для панскага здароўя хваляванні самога пана, гаспадыні, панічаў і паненак. [...] Няхай кожны, хто мае чулае сэрца, узгадае, колькі каштуе здароўю пятнаццаць хвілін невыносных крыкаў" (Machina 1817, s. 28)[20].

Але ў чалавека добра выхаванага, добрага тону і таварыства (гл. Kraszewski 1840, t. 1, s. 174) па-за панам братам – шчодрым, гасцінным, чалавечным і наскрозь бяспечным – жыла таксама іншая іпастась, а менавіта ваяра-рабаўніка і ўладара-прыгнятальніка. Прататыпам усялякай эксплуатацыі чалавека чалавекам, рабства і прыгону, той або іншай паншчыны не з'яўляецца ні гаспадараванне, ні дынастычны патранаж ці хатні патрыярхат. Яе прататып – заваёва і рабунак, напад і разбой. "Нявольніцтва і вайна цесна звязаныя, – пісаў Маліноўскі. – Чалавечы матэрыял быў першым, рабунак якога прыносіў прыбытак" (Malinowski 1937, s. 439).

Але рабства і вайна цесна звязаны паміж сабою не толькі па свайму генезісу. Яны злучаныя персеверацыяй[21] механічных і асацыяльных актаў нападу і разбою ва ўжо ўрэгуляваных законам і звычаем стасунках уладара і нявольніка, пана і прыгоннага. Напад і разбой, уключаныя ў паліцэйскую сістэму прыгнёту і эксплуатацыі і ператвораныя з аднаразовай акцыі ў працяглую і сістэматычную працэдуру, сталіся падмуркам паншчыны, коранем узаемаадносінаў пана і мужыка. У гэтай сістэме, дзе механічны прымус замяняў адсутнасць спантанных імпульсаў і ўбоства сацыяльна-маральных сувязяў, апроч нагайкі і паліцэйскага нагляду, не было іншых механізмаў, якія б здолелі запрэгчы мужыцкую працу ў панскія гаспадарчыя і культурныя мэты.

Гэтыя прымітыўныя і механічныя метады эксплуатацыі людзей дасканала перадае цытаваны ўжо аўтар з "Wiadomości Brukowych", які выкарыстоўвае пародыю на шляхецкую апалогію нагайкі, тыповую не толькі для яго часу: "Лагодныя ўгаворы і перакананне не маюць улады над розумам мужыка. Яго трэба біць, каб зразумеў, біць да паўсмерці, каб выправіць на шлях кіруючай ім волі; біць бесперастанку, каб мець з яго што-небудзь карыснае; біць, біць і біць без канца, каб памятаў пра сябе, пра жонку, пра дзяцей. Але нават біццё мае слабыя вынікі: паб'еш сабаку і загадай яму ляжаць – ляжыць і ўдзячна

лашчыцца, загадай гаўкаць, кусаць, пільнаваць, адразу ж зробіць тое, што яму кажуць, зробіць не марудзячы, і прыхільнасць да пана не губляе. Конь зацугляны хутчэй бяжыць, лепей цягне, вол ці якое-небудзь быдла пасля біцця хутчэй ідзе дадому, да стайні, у хлеў. А мужык інакш. Як ударыць яго войт, дзясятнік, то ён гатоў адказаць тым самым.

Няхай намеснік, эканом будзе мармытаць, бурчаць, наракаць; пабі яго за ляноту, то схопіцца нібыта будзе лепш працаваць, і аглядаецца, ці далёка ад яго назіральнік, і, калі той адышоў далёка і яго ўжо не бачыць, адразу пачынае мужык лаяцца, праклінаць, дастае табаку. Ён не толькі сам не працуе, але яшчэ і іншага ці некалькіх ад працы адрывае і займае. Пабі яго за позні прыход на паншчыну, за п'янства, дык ён пасля свайго няшчасця адразу бяжыць у карчму і п'е некалькі дзён, пра паншчыну і не думае. Часта біты гатовы нават сядзібу продкаў кінуць і пайсці ад пана, які даў яму зямлю, дапамагаў. Што можа зрабіць лагоднасць і ўгаворы з тым, для каго любоў да роднага месца так мала значыць!" (Machina 1817, s. 26–27).

Панскі гвалт будзіў спантанныя абарончыя рэакцыі, і ўся сістэма працы прыгонных была прасякнутая атмасферай барацьбы і бунту. Непакорлівае рабства мужыка было таксама прадуктам гэтай сістэмы, але мужыцкі нявольніцкі фермент абарочваўся бегствам і ўкрываннем, пасіўным супрацівам, скрытым сабатажам, нядбайнасцю, шкоднасцю і разбурэннем. Не пра садызм і дэгенерацыю пана і не пра рабскае збыдленне мужыка сведчылі грубасць і нялюдскасць панскага права. Яны сведчылі толькі пра супраціў мужыка, пра яго бунт, пра безупынную партызанскую вайну паміж мужыком і панам.

Тактыку і стратэгію гэтай вайны на пачатку мінулага стагоддзя вельмі добра перадаў Ігнацы Ляхніцкі ў сваёй "Biografii włościanina nad brzegami Niemna powyżej Łososnej mieszkającego": "Хціўвыя і жорсткія загады [паноў] суправаджаліся ўпартымі і незычлівымі дзеяннямі сялянаў, а таксама прагай помсты [за] намеры свайго прыгнятальніка. Жаданне шкодзіць такому пану ўсялякімі магчымымі спосабамі, калі толькі можна было пазбегнуць пакарання за пашкоджанне, станавілася найпрыемнейшай справай селяніна, ператваралася ў пэўную сістэму перакананняў, якая грунтавалася на пачуцці справядлівасці і праве на помсту. Ён добра і пільна працуе, пакуль чуйная варта прымушае працаваць; да той пары ад розных шкодаў утрымліваецца, пакуль яго боязь суровай кары стрымлівае. Пры першай магчымасці ён нашкодзіць двару, калі не будзе выкрыты. З найбольшай любасцю і смакам гэтую шкоду нанясе нават той гаспадар, які ў параўнанні з іншымі найсумленную захоўвае ўчцівасць. Мараль селяніна ў адносінах да свавольнага ўладальніка трымаецца

на адной толькі боязі пакарання і на яе абапіраецца” (Lachnicki 1815, cyt. za: Chmielowski 1898, s. 99).

Уладар-рабаўнік на ўласных землях і з уласнымі прыгоннымі павінен быць перманентным канкістадорам. Ён быў вымушаны безупынна змагацца з сялянскім ціхім супрацівам і скрытым сабатажам, які нішчыў ненавісныя, хоць і створаныя селянінам панскія каштоўнасці. Інструкцыі для панскіх эканомій прымаюць гэта як відавочную рэч і сваім зместам адлюстроўваюць гэтую безупынную сялянска-панскую барацьбу. Вось, напрыклад, *Ustanowa o dziesiętnikach*[22], уведзеная ў 1776 г. ліберальным Чартарыйскім, генералам Земляў Падольскіх у яго “літоўскіх” уладаннях, г.зн. “у ключах”: Владаўскім, Цярэспальскім, Рэчыцкім і ў Старостве Шэрашаўскім”, устанаўлівае шэраг дысцыплінарных пакаранняў, мэтаю якіх была барацьба з сялянскімі крадзяжамі, п’янствам, нядбайнасцю аб панскай маёмасці, расхлябанасцю, махлярствам, недаглядам быдла, выдзеленага прыгоннаму з эканоміі, марнатраўствам уласнай маёмасці з надзеяй на дапамогу двара, “хранічнага недагляду”, “гультайства” і “ляноты”.

Вобраз панскай эканоміі, які паўстае з інструкцыяў і апісанняў узаемаадносінаў на паншчыне, – гэта не праява арганізацыйных талентаў землеўласніка ці яго эксплуататарскай кемлівасці, гэта вобраз паліцэйска-ваеннай мабілізацыі, пад аховай і ціскам якой функцыянавала паншчынная сістэма. Не зважаючы на ўдары эканомскага бізуна, мацнейшага за мужыцкія храбты, і не зважаючы на ўсемагутнасць і спраўнасць дваровай паліцыі, мужык далёкі быў ад пасіўнага аўтаматычнага паслушэнства і пакорлівай падатлівасці. Мужык-шкоднік, мужык-гультай, мужык-лянівец, мужык-патэнцыйны бунтаўшчык і злачынца – вось які быў вобраз мужыка ў вачах няздольнага яго ўтаймаваць уладара. Мужыцкі супраціў і сабатаж былі таксама галоўным апраўданнем панскай лютасці і гвалту. Біццё і катаванне мужыка зніжалі, па праўдзе кажучы, прадукцыйнасць яго працы, але дэзарганізавалі ў ім найважнейшы матыў бунту – уласную волю да жыцця, якая супярэчыла інтарэсам панскай эканоміі.

Гэтая мужыцкая воля да жыцця, дэзарганізаваная і дэфармаваная панскім уціскам, праяўлялася не ў працы, творчасці, гаспадарлівасці, але ў дэструкцыйных актах пасіўнасці, супраціву і сабатажу. Безупынная мужыцка-панская партызанская вайна, мужыцкі неспакой і патэнцыйны бунт былі неад’емнай рысай паншчыннай сістэмы, адной з найбольш важкіх прычын яе неэфектыўнасці, высокага кошту і марнатраўства. Гэты неспакой толькі ў рэдкіх выпадках ператвараўся ў адкрыты бунт. Але кожны вонкавы штуршок і кожнае парушэнне сістэмы адразу актуалізавалі небяспеку ўнутранага выбуху.

Абвяшчэнне вольнасці мужыка Напалеонам падчас уступлення арміі ў Літву павінна было “адразу быць адменена, як толькі дайшлі звесткі аб тым, што сяляне выказалі сваім уладарам непаслухмянства, а дзе-нідзе нават узняліся на барацьбу з імі” (Schmitt 1868, s. 232, cyt. za Chmieliowski 1898, s. 99).

Вандруючы па палескіх дварах і палацах, Крашэўскі, адгароджаны ад палескага мужыка пыхлівасцю землеўласніка і высакароднасцю эстэта, заўважыў тагачасны мужыцкі *ropot*[23]. “Просты розум гэтых людзей, – пісаў Крашэўскі, – зусім не заслугоўвае знявагі; іншы раз пад уяўным глупствам хаваецца незвычайная хітрасць. [...] [Паляшук] маўклівы, але ветлівы да чужых, калі закрануць, ахвотна ўступае ў размову, абы толькі пра паноў, эканомаў і пра сваю бяду гаварыць. У гэтым ён невычарпальны (Kraszewski 1860, s. 142). А праз некалькі год пасля падарожжа Крашэўскага распачатая расійскім урадам маштабная рэвізія дваровых інвентароў на землях былой Літвы неўзабаве была спынена “па прычыне ўзбуджэння праблемы вызвалення ўласніцкіх мужыкоў ад прыгону” (Зеленский 1864, t. 1, s. 60).

Узаемадзеянне мужыкоў Палесся з расійскімі войскамі ў падаўленні паўстання 1863 г. таксама не было выразам дзяржаўнай лаяльнасці і патрыятызму рускага мужыка, а толькі праявай мужыцкага бунту і помсты.

Мінулыя часы прыносяць нам як класічны дакумент таго, што было сутнасцю сістэмы паншчыны на польскіх крэсах, славуты радзівілаўскі габелен, які прадстаўляе трыумф Міхала V Казіміра князя Радзівіла над мужыкамі-бунтаўшчыкамі ў 1756 г. у сваіх мозырскіх уладаннях над Славечнай.

Вялікі магнат, які з дапамогай зброі і рыцарскіх параферналіяў[24] разграміў сваіх узбунтаваных басаногіх прыгонных, быў, аднак, такім самым унікумам, як і мужыцкі бунт. Але панскі слуга, узброены бізуном і нагайкай, бесперастанку павінен душыць і ўтаймоўваць тлеючы бунт, які адчуваецца ў мужыцкім супраціве, ляноце і шкодніцтве. Нагайка і бізун не былі, насамрэч, ні аксэсуарамі адметнага панскага жыцця, ні адпаведнымі дэкарацыямі культуры двара. Яны былі зброяй пастаяннай вайны паміж панам і мужыком, рэгулятарам панскай агрэсіі і мужыцкай абароны. Для мужыка яны ўвасаблялі сімвалы панскага панавання і панскай культуры больш зразумелыя, адчувальныя і змястоўныя, чым дамінуючы над вёскай панскі двор і яго імпартаваная экзотыка.

Кім былі ў вачах мужыка рэзідэнты тых палацаў і двароў, прадстаўнікі крэсовай шляхецкай культуры?

Паданні пра паншчыну не толькі перадаюць вобраз мінулых часоў. Яны таксама перадаюць сфармаваны ў часы паншчыны на глебе калектыўнага вопыту палескай вёскі стэрэатып пана-прыгнятальніка і яго “панскіх слуг” – віноўнікаў і аранжыроўшчыкаў мужыцкай няволі, галечы і бяды. Чаго,

аднак, наогул традыцыі паншчыны *explicite* не падаюць, але што *implicite* у іх змяшчаецца, так гэта тое, што з панамі і з паншчынай у традыцыі палескіх сялян непарыўна звязана польскасць. Палеская традыцыя не ведае іншых паноў, апрача "ляхаў". У гэтай традыцыі, дзе панская ўлада і пан-прыгнятальнік у сістэме калектыўных вартасцяў палескага мужыка з'яўляюцца найвялікшай адмоўнай велічынёй, пан стаўся сінонімам паляка, а паншчына вобразам не толькі панскага, але і польскага права.

Гэты стэрэатып ляха-прыгнятальніка фігуруе таксама ва ўрыўках мужыцкай палеска-беларускай песні пра паншчыну, якую запомніў Эрэміч з сваіх дзіцячых гадоў.

Палеская песня пра паншчыну

Цепер же нам, пане браце, содома, содома,
Бо не ма ў нас снопа жыта ні ў полі, ні дома.
Было ў мене трохі жыта, зелена, зелена.
Да пожалі вражы ляхі без мене, без мене.
Послаў на нас Бог праўдзівый цяжкую работу.
Увесь тыждзень на паншчыні, шарварок у суботу.
А ў недзелю пораненько во ўсе звоны звоняць,
Асаулы з козакамі на паншчыну гоняць.
Старых людзей молоціці, жонок, дзевок прасьці.
Малых дзецей до цюцюну, у папуші класці.
(Эремич 1867, т. 3. тетр. 9, с. 214)

"Вражы лях" – лях-вораг, лях-захопнік, лях-рабаўнік, лях-прыгнятальнік – вось як увасаблялася ў вачах рускага мужыка польская шляхецкая культура, якая прыбывала на яго родныя землі з Захаду, а таксама прынесенае ёю панскае права. Міф ляха-прыгнятальніка не быў, прынамсі, у сялянскіх традыцыях Палесся якімсьці рэгіянальным і мімалётным літаратурным сюжэтам.

Яго генезіс ва ўсіх стагоддзях гісторыі рускага сялянства ў межах шляхецкай Рэчы Паспалітай, у гістарычных працэсах экспансіі польскай культуры і польскай шляхецкай нацыі на этнічныя рускія землі. На гэтых землях польскасць у самім сваім гістарычным генезісе была звязана з прыгнётам і сялянскай няволей. Паншчына і прыгон не былі тут уласным творам, вынікам стыхійных эвалюцыйных працэсаў мясцовага руска-літоўскага грамадства. Яны былі польскім імпартам, прынесеным і ўстаноўленым разам з палітычнай экспансіяй польскай шляхты на рускія землі.

Перад польска-літоўскай уніяй рускі мужык, рускі баяр і нават рускі князь разам падзялялі цяжар літоўскага велікакняжацкага самаўладдзя. Шляхецкая Рэч Паспалітая прынясла вольнасць панам і падпанкам Літвы, але таксама няволю і прыгон рускаму мужыку. За земскія прывілеі руска-літоўскай шляхты не толькі літоўскі вялікі князь заплаціў стратай сваіх самаўладных паўнамоцтваў, але таксама рускі мужык – стратай асабістай вольнасці і зямлі-вотчыны. На руінах літоўскага велікакняжацкага самаўладдзя вырастала самаўладдзе шляхецкае. Польскія гербы і польскія прывілеі, прызначаныя руска-літоўскім баярам, дваранам і князьям, азначалі не толькі шляхецкую вольнасць, але таксама мужыцкую няволю. З польскай шляхецкай вольнасцю з'явіўся на рускіх землях для мужыка таксама польскі мужыцкі лях-прыгнятальнік. Менавіта таму, напэўна, у гістарычнай памяці мужыцкага Палесся польскі ці літоўскі ўладар фігуруе побач з рабаўніцкім ваенным захопнікам – шведам ці татарам.

"Мы былі оніяты, мы не былі рускія, – расказвае стары з Люсіна. – Которые князь Радзівіл занімал, гэтых рускі перэвернул так. Я сам по-польскі пацеж казал. Это ўжэ пры царызму нас рускімі здзелалі. [...] До цара то тут князь владзел. А патом прышол цар. Цар завоевал эты местносці. Это после, когда рускій цар прыслал войска [проців] князю Радзівілу і ён усе ўнічтожыл эты войска, поставіл по дзерэвне і ўнічтожыл в Несьвіжу. І далей, значыць, ешчэ раз прыслал і тожэ ўнічтожыл князь Радзівіл. После, значыць, як ён прыслал, рускій цар, много войска – полный Несьвіж кругом, тагда, значыць, князь Радзівіл іспугался і ўехал землёю – тунелі былі такіе земляные этым недзьведзям. Бог знает, шчо з нім, можэт быць і сейчас дзе есць. [...]

Неколі то мы былі швэдскіе. А ешчэ неколі, то мы былі онеяцкіе. О, это давно было. Разказываюць стары людзе. [...] А і татарскіе мы тожэ былі. У нас пошлі татары, то мы былі татарскіе. Пошлі швэды, то мы былі швэдзкіе. Это сама Швэцья за Петроградом. [...]

У нас есць памяць, і цепер говораць – у нас под круговіцкой гміной за болотамі, то есць там у болоце давны кораб. І цепер островінка такая сробілася, кучка лесу цепер на ней. Якая то княгіня воевала неколі і этый кораб там і астался, затонул. Цепер, то там балото, але лес не расце вцале. Это вёрст од нас будзе з дзесяць. І там копцов дужо і е насыпаных. Дажэ старік одзін говорыл, шчо он з того корабля здзірал нарогі. Як он был молодой, то он жэлезо себе доставал на нарогі. [...]

А потом ужэ ў нас москале пошлі. Бо ў нас былі такіе людзі – оніяты – то з Москвы прыходзілі на ўсмерэнне тут. Бо ўжэ ізвестно – оніят чэлавек был, то он ужэ не знал нічого. То гэтые самые москвічэ то тут угаварывалі, усміралі,

як трэба жыць на свеце, як шчо робіць. І старые людзе і цепер “москале” называюцца. То от чэго то потом пошло, шчо “москале” салдатов называюць. Тут стоялі, тут і ўчілі. То после і в москале оддалі. […] А вот цепер Польшча стала, то цепер паны нас учаць, угаварываюць. […]

Оніяты – якійсь то народ быў процівны такій. Это в родзе так як анціхрысты было – дзікій народ такій. Это як, скажэм, як ужэ татары воевалі со швэдамі, то ўжэ дзіву нема. Бо навэт давней дорогоў не было, только кладкі. А эці моста і дорогі то поробілі ўжэ, як татары воевалі со швэдамі. Я і запомніў это, в яком году было, шчо мы ўжэ перэсталі оніятамі быць”. (в. Люсіна)

Не палітычная пасіўнасць рускага мужыка з’яўляецца ў гэтых псеўдагістарычных традыцыях найважнейшай, а яго нігілістычнае стаўленне да аб’едкаў заходняй цывілізацыі, што дасягнулі яго зямлі. З рэгрэсіўнымператварэннем польскай нацыі ў класавую шляхецкую дзяржаву польская культура, прыбываючая да рускага мужыка з Захаду, набывала ў яго вачах тое самае значэнне і прадстаўляла тую самую рэчаіснасць, якая ў калектыўнай памяці палескай вёскі існавала ў постаці хаатычных і фрагментарных паданняў пра гвалт і напады літоўцаў, татараў ці шведаў.

У вельмі ўжо, напэўна, даўнія часы Захад і Усход прынялі для рускага мужыка значэнне прынцыпова адметнае ад таго, якое замацавалася ў нашых традыцыях на аснове нашай уласнай нацыянальнай гісторыі. Усход, насамрэч, рэпрэзентаваў для рускага мужыка даўно мінулыя татарскія наезды, фарпост прыбыўшых пазней з Захаду літоўскіх заваёўнікаў і польскай панскай агрэсіі. Але таксама ён рэпрэзентаваў для яго хрысціянства, якое несла на фоне ўдзельнага варварскага рускага сярэднявечча і на фоне пазнейшага панскага прыгнёту перыяду залатога веку польскай культуры адзінае ўсеагульнае евангеліе міласэрнасці і братэрства. Не ў рытуальным кансерватызме змяшчалася, напэўна, прычына прыхільнасці да праваслаўя ў рускага люду, але ў адметных і дыяметральна іншых маральных сутнасцях праваслаўнай рэлігіі як агульнай і каталіцкай, як панскай.

Паншчынная сістэма абапіралася, аднак, не толькі на фізічны гвалт пана. Яе аснова была таксама ў яго маральнай перавазе, а менавіта, прыгонным кульце пана, замацоўваючым традыцыйныя адносіны паслухмянства, пасіўнасці і пакорлівасці перад уладаром. Гэты культ уладара быў старэйшым і даўнейшым за паншчынную сістэму, за татарскія наезды і літоўскую заваёву. Паншчынная сістэма толькі запазычыла спадчыну мінулых эпох і ўзбагаціла яе новым зместам.

У дварова-паншчыннай сістэме пан быў для мужыка не толькі найвышэйшым і адзіным уладаром. Ён быў таксама адзінай мерай усялякіх

матэрыяльных вартасцяў, ультыматыўнай падставай мужыцкага існавання. Пан як уладар, мог выклікаць страх і нянавісць, але як распарадчык зямель, што забяспечвалі мужыку, прынамсі, жыццё пад панскай цвёрдай і моцнай апекай, пан быў таксама вартасцю пазітыўнай, увасабленнем панскай ласкі, [тым], хто пасылае не толькі пакаранне, але і "дохожджэніе", а менавіта зямлю і будаўнічы матэрыял, быдла і інструменты, нарэшце, хаця б амністыю ад пакарання.

У многіх панскіх эканоміях пан быў постаццю для мужыка недасягальнай і амаль міфічнай, як у пазнейшыя часы цар. У многіх эканоміях цяжар сістэмы, жыдоўскую эксплуатацыю і паліцэйскі прыгнёт пан лагодзіў апякунскім патранажам над прыгонным "мужычком". Як апошняя інстанцыя акту правасуддзя, ён быў суддзёю мужыцкай крыўды і эканомскага гвалту. Ліберальны Чартарыйскі ў сваёй *Ustanowie o dziesiętnikach* дамагаецца ад сваіх адміністратараў фальваркаў не толькі, каб "у адбываннях паншчыны [...] аніякая не рабілася нядбайнасць", але таксама "каб звыш інвентарнага палажэння аніводны чалавек не быў прыцягнуты да найменшай павіннасці" (Rozanów 1935, s.128), а таксама дае ўказанне, каб "кабетаў на снасях і пасля родаў, прынамсі, да нядзель чатырох, каб не браць да ніякіх цяжкіх працаў" (Rozanów 1935, s.131)[25].

Такім чынам, у мужыцкіх калектыўных уяўленнях, у мужыцкім разуменні панскага свету існавала побач з партрэтам ляха-прыгнятальніка і ўладара-рабаўніка таксама поўнае адмаўленне гэтага негатыўнага вобраза, а менавіта, прысутнічаў пазітыўны стэрэатып вялікага і добрага пана, пана не толькі ўладара, але і апекуна.

"Паншчыну" згадваюць даволі прыхільна, – пісала Яленская ў 1890-я гг. – Перад асобамі з двара, напэўна імкнучыся ім спадабацца, нават расхвальваюць тыя часы, калі да пана ў кожнай бядзе, пры кожнай нястачы маглі адпраўляцца, калі падаткаў не павінны былі плаціць, калі пан: "Хоць крэпко набіе, такі часам пажалуе". Аднак, калі пачуюць меркаванне, што цяпер і ім і панам лепей, што паны цешацца дадзенай ім вольнасці, тады і яны цяперашні парадак пачынаюць расхвальваць, расказваючы, што яны і шчаслівейшыя, і здаравейшыя, і багацейшыя, чым раней. "Ведомо, панейко, як дзень, так дзень хадзі ў двор на работу; толькі ж у тыдню адзін дзёнок для себе. І як же тут жыці было".

Гэты час не павінен быць занадта цяжкім, бо ахвотна ўспамінаюць і распавядаюць розныя анекдоты пра старога пана (бацьку памёрлага памешчыка), у якіх той фігуруе як патрабавальны, гняўлівы, але дабрадушны шляхціц, які фамільярна адносіўся да сваіх мужыкоў, часта з імі еў з адной міскі, курыў іх люлькі і дасканала ведаў патрэбы. Яго злосць хутка магла ўспыхнуць, але таксама і хутка астыць. Распавядаў адзін гаспадар, што калі

камусьці пашанцавала ўцякчы ад чакаючай яго кары і пазбегнуць яе, то сам пан шчыра смяяўся, гаворачы: “От, добрэ зрабіў, што ўцёк, а так надралі бы шкуру!” У песнях зусім не сустракаецца нараканняў на сваволле і лютасць паноў” (Jeleńska 1891, s. 488–489).

Аднак паншчына трымалася не на лагоднасці вялікіх памешчыкаў, што моцна білі, але часам і спачувалі мужыку, а на наглядзе і паліцэйскіх паўнамоцтвах “падпанкаў” – панскіх слуг, экономаў, намеснікаў і ўпраўляючых. Мужыком кіраваў і ганяў [яго] не пан, але войт і панскі эканом – панскі слуга і панскі батог. Не пан, а гэтыя панскія слугі, панскія гайдукі і хапуны былі беспасрэднай крыніцай пабояў, крыўдаў, пераследу і прыгнёту. З імі, а не з вялікім “сапраўдным” панам звязваліся пачуццёвыя комплексы страху, нянавісці і прыніжэння. Пан быў па-над рэальнасцю штодзённага мужыцкага *горэ*[26]. Культ пана мог таму існаваць і квітнець незалежна ад суровасці і лютасці сістэмы, так як і культ усемагутнага і міласэрнага Бога можа існаваць незалежна ад няўдачаў і катастрофаў вернікаў.

Гэты культ вялікага і добрага пана праіснаваў да апошніх часоў у постаці легендарных гісторый пра панскую экстравагантнасць, фантазія і непрадказальнасць якой маглі абярнуцца для мужыка панскай ласкай і шчодрасцю. Вось адна з такіх тыповых легенд, якія тычыліся Радзівіла Пане Каханку:

“Неколі князь царом нашым был – ужэннік такі наш. Дванадцаць дней паньшчыны всего было в год. А як не хочэш паньшчыны, беры тры копейкі і ідзі в шынок водку піць – это вся паньшчына была. Было так: кагда, значыць, у его нехоч тэй паньшчыны робіць, дванадцаць дней в год, беры тры копейкі в шынок водку піць – всё равно ему доход быў.

Ён – когда жэлезных дорог не было, то ён езьдзіл недзьведзямі, а паньство другіе ехалі лошадзьмі. Когда дожыдаюць его – два, тры дня. Бог знае, в якій город назначэно было. І збіраюцца і прыежжаюць, ён прыежжае туда на збюрку – усе лошадзе позбіваюцца гэтых недзьведзей. Усе лошадзе позбіваюцца, і ён усе сьмеецца з ніх.

І после ехал он чэрэз другіе паньство і забіл тымі недзьведзямі сем жыдоў. І пан тот самый пожаловался: зачэм ты моіх тых сем жыдоў забіў? А ён соўсім жыдоў не любіў. То ён наклал сем жыдоў як снопоў под рубель і завёз тому пану.

После гэтовой несёт чэловек бедный лапці. Но, значыць, наплёл лапцей такіх, як мы носім, устрэціл его: “Куда ты несёш, старічок?” “Ксёндзу Радзівілу несу продаць лапці, хлеба купіць, дзецей прокорміць”. Он говорыць: “Верніся назад і наплеці цэлый воз”. І говорыць: “Прыежжай у Несьвеж, тогда

заработаеш хлеба, значыць, прэд'явіш мне, когда прыедзеш з лапцямі цэлый воз". І назначыл ему пару по рублю.

Значыць, тогда ўсе жыдкі беруць лапці на смотр ему. А после прыказал у всём Несьвіжі ўбрацца ў лапці жыдом. І после продал тые лапці – узял по рублю пару і ўсе жыдкі ўбраліся і смотрат: вот, вот. Осмотріл гэтых жыдоў – все в лапцях. "От, хорошо – говорыць – молодцэ ў лапцях". Но тот самый старік поблагодарыл князя і грошэй нажыл". (в.Люсіна)

Гэтай дваістасці значэнняў пана ў вачах мужыка, якая была звязаная з рысамі і структурай паншчыны і адлюстроўвала розныя панскія ролі, сфарміраваныя гэтай сістэмай, адпавядала таксама дваістасць мужыцкіх адносінаў да пана, якія вагаліся паміж яўнай пакорай і дэманстрацыйнай паслухмянасцю і прыхаваным бунтам[27].

"Палескі мужык, як і валынскі, прыходзячы з просьбай да двара, па старым звычаі на твар перад панам валіцца, чалом б'е" (Kraszewski 1860, s. 142).

"Мужчыны маюць таксама большую порцыю таго агіднага рабалепства ў адносінах да тых, каго лепшымі за сябе лічаць; кланяюцца ў пояс, трымаюцца сагнутыя пакорна і, наогул, яны менш за кабетаў гаварлівыя і дзічэйшыя" (Jeleńska 1891, s. 321).

"Калі над палешуком панаваў нічым не ўтаймаваны гвалт і найдзічэйшае сваволле не толькі пана і розных падпанкаў, але нават пана-арандатара і казацкага есаула[28], [...] паляшук літаральна лізаў ногі пана і падпанка. Калі здарыцца, што пан загадае палешуку зрабіць тое, што ён зусім не абавязаны рабіць, ці аддаць пану тое, што пану зусім не належыць [...], паложыць пан мужыка-быдла для бічавання, і няшчасная ахвяра журботным альбо роспачным голасам заводзіць толькі: "Воля божая і панская". Калі здарыцца, што мужык наважыцца ў крайняй патрэбе з'явіцца перад грозным абліччам "міласцівага" пана, а хоць бы арандатара, упраўляючага, эканома, і пан-уладар прыкрыкне: "Што ты?" той, ударыўшыся ілбом аб падлогу ці зямлю, заенчыць журботна: "Да Бога і да пана" (Эремич 1867, т. 3, тетр. 9, с. 212–213).

"На душы палескага мужыка немагчыма не заўважыць характэрнай маральнай плямы. Звыкшыся на працягу стагоддзяў хаваць ад прыгнятаючага яго гвалту большасць сваіх думак, згінаць хрыбет, падаць на калені, хлусіць і дагаджаць не толькі пану, але і падпанку і нават "пану-арандатару" (жыду, жывучаму ў вёсцы і эксплуатуючаму мужыкоў), паляшук і сёння застаецца хітрым, двудушным, недаверлівым. Душа дрыжыць ад яго ганьбы і прыніжэння" (Эремич 1867, т. 3, тетр. 9, с. 222).

Прыгонніцкі культ пана, якраз таму, што быў прыгонніцкі, не мог у падвоенай структуры крэсовага грамадства стаць мостам паміж мужыцкім

светам Русі і панскім светам Польшчы. У больш далёкай перспектыве ён быў такім самым фактарам раскола, як і негатыўнае мужыцкае ўяўленне пра ляха-прыгнятальніка. Панская справядлівасць нароўні з панскім гвалтам насычала сілы мужыцкага супраціўлення і бунту. Яна падрывала веру ў правамоцнасць сістэмы, у аўтаномнасць пана і панскую ласку. З ультыматыўнай і абсалютнай меры ўсялякіх вартасцяў пан у вачах мужыка станавіўся велічынёй адноснай і зменнай. Яго мерай была здольнасць падпарадкавання сваёй волі як вялікага пана волі малых паноў і падпанкаў, непасрэдных мужыцкіх ворагаў і прыгнятальнікаў. Нявольніцкая душа рускага паншчыннага мужыка бунтавала супраць гэтых малых паноў, згібалася і прыніжалася перад вялікімі. Крыніца бунту і хвалявання месцілася не толькі ў нястрыманай мужыцкай варожасці да ляхаў-прыгнятальнікаў, аўтараў прыгнёту, але таксама ў веры ў прыхільную да мужыка справядлівасць яго найвышэйшых уладароў. Таму мужык безупынна бунтаваў супраць тых самых польскіх паноў, перад якімі згінаўся ў нявольніцкім падпарадкаванні і пакоры. Сапраўды, “вялікі пан”, “добры”пан, пан-апякун, да якога мужык ішоў з просьбай сваёй “да Бога і да пана”, і які пры гістарычных зменах з князя ператвараўся ў цара, а з цара на *użennika*; гэта быў пан, які прыгнятаў прыгнятальнікаў мужыка, як той легендарны Радзівіл, раз’язджаючы на гора малых паноў на мядзвядзях, б’ючы іх жыдоў і замяняючы паншчыну на мужыцкае п’янства, а арандатарскую эксплуатацыю ў жыдоўскія кантрыбуцыі на карысць кемлівага і пакорлівага мужычка.

Але ні Чартарыйскі і ні Радзівіл, аніводны іншы вялікі польскі пан не стаў гістарычным фокусам таго прыгонніцкага культу пана. Па меры росту ўмяшання расійскага ўрада ў паншчынныя ўзаемаадносіны культ пана перажываў дэкампазіцыю, саступаючы месца культу цара.

“Дваровая апека, – піша Уладзіслаў Грабскі пра развіццё гэтага працэсу ў польскай вёсцы, – станавілася тыповай панскай ласкай, залежнай толькі ад дабрыні пана. Вядома, што напрыканцы XVIII ст. сялянскія рэформы былі праведзеныя пераважна ў магнацкіх землях. Але гэтыя рэформы разглядаліся толькі як панская ласка; іх кожную хвіліну маглі адмяніць, і яны звычайна не шанаваліся спадкаемцамі, і гэта адбірала ўсю іх вартасць. [...] У разуменні землеўласнікаў, сяляне не павінны былі мець аніякіх правоў, толькі патрэбы, якія задавальняліся толькі з ласкі двара. Пры такім становішчы сяляне павінны былі скіраваць свой позірк на ўладу захопнікаў. [...] Пасля 1831 г. расійскі ўрад зразумеў, што ў польскіх аграрных узаемаадносінах сяляне могуць стаць яго апірышчам. Найперш ён перавёў сялян на чынш у скарбовых землях, перададзеных у якасці маяратаў расійцам. Польскія ўлады безупынна з 1790 г. спрабавалі зрабіць тое ж, але не маглі ні на што рашыцца. Пазней у 1846 г. урад

выдаў указ, які браў якраз сялян у прыватных землях пад яго апеку. Нарэшце, урад у 1864 г.[29] ліквідаваў прыгон, заявіўшы сваім маніфестам, што толькі ён адзін па-сапраўднаму клапоціцца аб сялянах. Дваровая апека, якая патрэбна была сялянам пры прыгонна-панскім ладзе, спрыяла пасіўнасці, адсутнасці прадбачлівасці і гаспадарлівасці ў сялян. Будучы незабяспечанай польскімі законамі, яна стварыла аснову для ператварэння захопніцкай улады ў апекуна польскіх сялян. [...] Не ўлада захопнікаў стварыла культ цара ў народа. Ён нарадзіўся ў выніку поўнай адсутнасці прававой апекі над народам з боку ўсіх польскіх уладаў і з надання дваровай апецы значэння клопату, з кожным разам менш дзейснага" (Grabski 1938, s. 49–51).

Культ цара ў народа быў з'явай агульнапольскай. Ён быў паўсюдна, дзе існаваў польскі двор і польскі паншчынны фальварак. Аднак нідзе гэты культ не дасягнуў такога ўзмацнення і такой крайнасці, як у класава-этнічных супярэчнасцях крэсовага грамадства.

Рускасць мужыка спрыяла апафеозу цара ў той самай ступені, што і польскасць двара спрыяла нянавісці да ляха-прыгнятальніка. Тым больш, што ў гэтым краі, краі вострых формаў паліцэйскага прыгнёту і масавай эксплуатацыі прыгонных, умяшанне ўрада звонку з'яўлялася адзіным рэальным чыннікам прыхільнай для мужыка рэгуляцыі ўзаемаадносін прыгону і паншчыны. З рэдкімі выключэннямі, спраўна зарэгістраванымі *ex post* нашай гістарыяграфіяй, уся крэсовая шляхта заставалася непахіснай у сваім класавым эгаізме, сацыяльнай коснасці і рэфармісцкай пасіўнасці. Рэфармісцкія тэндэнцыі, якія выявіліся на пачатку і ў першай палове XIX ст., не былі, зрэшты, ні ўсеагульныя, ні нават самастойныя. Як правіла, яны адлюстроўвалі зацікаўленасць трона сялянскімі справамі і нараджаліся пад націскам пагрозлівых імператарскіх указаў дзеля прадухілення ўмяшання ўрада ў справы вёскі і двара[30].

Менавіта таму сапраўдныя адносіны шляхты і крэсовых памешчыкаў да праблемы сялянства і паншчыны на пачатку XIX ст., а таксама і пазней у большай ступені чым нібыта рэфармісцкія намаганні і кан'юктурныя мізансцэны землеўласніцкай прагрэсіўнасці адлюстроўвае характарыстыка дваровапаншчынных узаемаадносінаў пяра Твардоўскага[31].

Рэформа распрыгоньвання не толькі вызваліла мужыка з-пад улады пана, надзяліла яго зямлёй і даравала фізічную свабоду. Яна стала рэвалюцыяй яго традыцыйнай, сфармаванай у межах панскай эканоміі схемы ўяўленняў аб грамадскай іерархіі света. З умяшаннем расійскага ўрада ў мужыцка-панскія ўзаемаадносіны на грамадскім гарызонце мужыка з'явіўся суперуладар і звышпан – расійскі цар, які ўвасабляў усе традыцыйныя рысы вялікага і добрага пана, апекуна мужыка і пераможцы яго прыгнятальнікаў. Ласка і цар-

ская апека перавысілі ўсё, чым дагэтуль быў абавязаны мужык ласцы і апецы сваіх мясцовых паноў. Адначасова яны разбуралі падмурак іерархіі і панскай улады, які існаваў да гэтага часу, і з панскага прыгоннага зрабілі мужыка царскім прыгонным.

З перспектывы царскага ўказу нават самы шчодры і самы лепшы польскі пан аказваўся малым і бедным, "дурным і нікчэмным". Царскі ўказ скінуў з п'едэсталу вялікіх паноў і на іх месца ў мужыцкім светаглядзе паставіў адзінага і справядлівага звышуладара – цара. Традыцыйны культ пана пачаў змяняцца. Пан страціў сваю прывабнасць і свой арэол самабытнасці, недатыкальнасці і справядлівасці. Паншчынныя навыкі пакорлівасці, пасіўнасці і паслухмянства перамясціліся ад польскага пана да рускага цара. Найвышэйшым і адзіным законным уладаром, прадметам пашаны і культу прыгонных станавіўся цар, а не пан, і вакол яго засяродзіліся традыцыйныя ўяўленні і эмацыйныя комплексы, звязаныя са стэрэатыпам добрага пана і справядлівага ўладара. На руінах паншчыны засталіся толькі малыя паны, ляхі-прыгняталънікі і вялікі рускі цар як цар-вызваліцель, цар-бацюшка, цар мужыкоў.

Царскае распрыгоньванне было гістарычным і рэальным пацвярджэннем жыццёвай праўды, заключанай у цярплівасці і ўпартасці мужыка. Яно было гістарычнай падзеяй, якая надавала мужыцкім індывідуальным адчуванням і ўспамінам пра паншчыну вагу калектыўнай народнай філасофіі і пераплаўляла нелітаратурныя сюжэты ў народную літаратурную эпапею мужыцкай калектыўнай барацьбы з панскім прыгнётам. З індывідуальных успамінаў і апавяданняў пра паншчыну вырас народны міф, услаўляючы мужыцкую барацьбу і царскі клопат. Зместам гэтай эпапеі, таго народнага мужыцкага эпасу на рускіх землях Польшчы было не толькі пераможнае змаганне мужыка з панам, але таксама разгром Польшчы Расіяй, разгром панскай Польшчы мужыцкім і рускім царызмам. Гэты матыў мацней, чым у мясцовых традыцыях паншчыны, прабіваецца ў народных палескіх песнях, якія ўслаўляюць яе адмену[32]:

Була Польша, була Польша, а тэпэр Россія,
Нэ заступыць сын за бацька, а бацько за сына.
Пошол сын з сохою, а брат з бороною,
Пошла маты жыто жаты, а дочка до гною.
Ковала ім зазуленька, ковала, ковала,
Як паншчына-дарэмшчына ўтэкала, ўтэкала.
Ўтэкала, ўтэкала, аж горы трэсліся,
А за нэю экономы: паншчына, вэрныся.
Нэ вэрнуся, нэ вэрнуся, бо нэма до кого,

Було мэнэ шануваты яко здоровья свого.
Славу Богу, цару і туй жэ царыцы,
Шчо выгнала пана-ляха до прусьской граніцы.
(в. Вербча)

Лецела зевзюля чэрэз нашы поля,
Шчо ж наша громада смутна, не вэсёла?
Да лецела качка, да і в чэрэць упала,
А в месяцэ сенцябрэ паншчына ўпала.
Лецела другая, да і стала коваці:
Ой, слухайтэ музыкі, шчо маю сказаці.
Шчо маю сказаці, маю говоріці:
Не будітэ, мужыкі, паншчыну робіці.
Да і пошол стары пан, шчоб косу клепаці,
А за ім стара пані плескаці, рыдаці.
Да і пошол стары пан пшэніцу косіці,
А за ім стара пані вязаці, носіці.
А за нёю панічата і в копу складаті
[…]
Нэ связала стара пані ні одного покоса,
Потоптала чэрэвікі, пошла дому боса.
Да схотела стара пані когосьці наняці,
Цапі лапі до кармана, нэма чэго даті.
І дзекуем Богу і цару і той жэ царовні,
Шчо сровнала мужыкова с панамі норовні.
(Ян Пышняк, в. Старое Сяло)

Вобраз зруйнаванага двара і сялянскага пана быў ядром гэтага народнага эпасу, які ў перыяд найбольшага мужыцкага дабрабыту на мяжы XIX–XX стст. гучаў на грамадскіх сходах і сялянскіх вяселлях, быў поўны, насамрэч, паэтычнага перабольшвання, але ў сваёй асноўнай гістарычнай праўдзе недалёка адыходзіў ад рэчаіснасці. Пазбаўленая дармавой працы панская эканомія перажывала цяжкі крызіс. Польскі двор як сядзіба экзатычнай культуры, што цягнула свае жыццядайныя сокі з эксплуатацыі мужыка, занепадаў. Затое вызваленая ад панскай апекі і эканамічнай эксплуатацыі вёска квітнела самабытнай культурай і дабрабытам як вынікам уласнай працы[33].

Ужо праз некалькі дзясяткаў гадоў пасля скасавання паншчыны такі вобраз Нясвіжа малявала Maria de Castellane, жонка XIV нясвіжскага ардыната

князя Антонія Радзівіла, у той час флігель-ад'ютанта імператара Вільгельма, а пазней – генерал-ад'ютанта імператара Фрыдрыха III.

"Экіпаж наш, – пісала княгіня, – пераехаў праз доўгую грэблю, каторая раздзяляла малое мястэчка і замак, колішні разводны мост, нарэшце, праехалі пад вежай і спыніліся на вялізным дзядзінцы гэтай феадальнай сядзібы. Якім жа прыгожым усё гэта было, нягледзячы на руіны ўсяго гмаху і поўнае занядбанне, сярод якога гэтая вельмі старая сядзіба стала ахвярай часу. Замак не быў прыгодным да жыцця. Дахі былі прадзіраўленыя амаль паўсюдна, аніводнай вадасцёкавай трубы, вада цякла ўсюды, некалькі страпілаў упалі, іншыя ледзь трымаліся. Брук на дзядзінцы адсутнічаў у многіх месцах, і ўсё танула ў брудзе не для апісання [...].

Ровы, якімі ён акружаны, былі так запоўнены ўсялякага роду смеццем і брудам, што зраўналіся з вышынёй насыпаў, і я была вымушана загадаць пакласці на гэта дошкі, каб можна было прайсці і дабрацца да ніжніх частак шкарпа. Аніводнага дрэва... Поўнае спусташэнне... Толькі дзве старыя грушы пазначалі мяжу былога парапету, і прыблізна сто малых шэрых будак, неабходных для жыхароў замка, былі адзінымі пунктамі, на якіх погляд мог затрымацца. Замкавая капліца была сталярнай майстэрняй. Працавалі сталяры сярод разбітага алтара і славутых гарматаў, занадта цяжкіх, каб хтосьці мог іх сабе прысвоіць. Ні следу столі; якісьці кавалак ланцуга, прымацаваны яшчэ да дома, а над гэтым тое, што засталося яшчэ ў алтары з тэракоты (хутчэй з алебастру), напалову патрэсканыя рамы, якія пазначалі месца, дзе знаходзіўся гістарычны абраз Маці Божай, перададзены сям'і каралём Янам Сабескім...

На першым паверсе каля капліцы знаходзіліся вельмі прыгожыя пакоі са сводамі, заваленыя паламанымі рэчамі хатняга ўжытку [...] Але ўсё гэта ў спусташэнні і поўным заняпадзе... Архівіст жыў побач з архівам у замку ў трох пакоях з жонкай і дачкой. Жонка ў тых жа пакоях гадавала трусаў. Не цяжка зразумець тую небяспеку, якая існавала для гістарычных дакументаў велізарнай важнасці, бо Нясвіж быў для Літвы дзяржаўным архівам. Гэта было сапраўды жахліва" (Bartoszewicz 1928, s. 311–315).

Вось што рабілася ў Радзівілаўскім палацы. Якім жа кантрастам – матэрыяльным і эмацыйным – была тагачасная палеская вёска.

"Няшмат мінула гадоў з таго часу, калі паляшук вызваліўся ад панскай апекі, – пісаў Эрэміч, – а як жа за гэты час ён папраўіўся, выраўняўся, павесялеў, ачысціўся і забяспечыўся ўсім, што патрэбна для шчасця ў немудрагелістым яго жыцці! [...] Цяпер хата і гумно палешука застаўленыя ў залежнасці ад колькасці душ у сям'і і велічыні зямельнага надзелу большымі ці меншымі стагамі разнастайнага збожжа.

Старыя дамы пайшлі на дровы і на плоты. На іх месцы стаяць новыя высокія, прасторныя, светлыя, не ўсюды нават курныя, акружаныя маладымі пладовымі кустамі. Хатняя жывёла акругліласа, выраўнялася, падрасла, павесялела; поўсць набыла гладкасць і бляск. Замест адной ці двух змарнелых кур, цяпер на гумне кудахча цэлы куратнік, выдзёўбваючы выпаўшае са спелага коласа альбо выкінутае разам з саломаю зерне, а гусі і качкі аб'ядаюцца тоўстымі ўюнамі на лясной рачулцы альбо возеры. З заканчэннем панскай няволі жарабкі памяняліся на коней, цяляты на валоў і кароў. Усё гэта радасна мычыць, падскоквае і брыкаецца, нібыта разумее, што нядоля яго гаспадара пераўтварылася ў шчасце.

Лаўкі і стол у хаце вымытыя. Кіеўскія і не зусім святыя абразы на покуці, убраныя чыстым ручніком; паліца застаўлена паліваным гліняным посудам, у печы гатуецца нейкая малочная страва, рыба ці мяса. Маладзіцы і дзяўчынкі пабялелі, папрыгажэлі, прыадзеліся па-святочнаму, дзеці-дзікуны не глядзяць на вас, як раней, напоўраздзетыя, жоўтыя, брудныя, з-пад печы. Нават сабака стаў неяк больш таварыскі і не кідаецца з лютасцю дзікага і галоднага звера на прышлага чалавека без прычыны. Менавіта таму так горача моліцца паляшук за здароўе, даўгалецце і поспех свайго Вызваліцеля! Малітва яго за найлепшага з зямных уладароў, таму больш частая і больш сардэчная за малітвы іншых яго братоў, бо гора яго было больш цяжкім і жудасным за ўсякае іншае гора" (Эрэмич 1867, том 3, тетр. 9, с. 216).

Літаратура

Bartoszewicz K. Radziwiłłowie, księgarnia J.Czarneckiego. – Warszawa-Kraków, 1928.

Chmielowski P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823). – Warszawa, 1898.

Czarnowski St. Dzieła, w opracowaniu Niny Assorodobraj i Stanisława Ossowskiego. Tt. 1–5. Warszawa: PWN, 1956.

Grabski Wł. Wpływ ustroju agrarnego folwarcznego na zycie społeczne wsi // Roczniki socjologii wsi. Studia i materiały. 1938, rocznik 3.

Dąbrowska M. Rozdroże. Studuim na temat zagadnień wiejskich. – Warszawa, 1937.

Inglot St. Organizacja folwarku na Białorusi na przełomie XVIII i XIX w. Przyczynek na podstawie Instruktarza dla Dąbrowieńszczyzny // Ekonomista. 1930, t. 30, z. 3.

Jeleńska E. Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim // Wisła. 1891, T. 5.

Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. – Paris, 1925

Kraszewski J. Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy. – Wilno, 1840. Tt. 1,2.

Kraszewski J. Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy. – Paryż, 1860

Lachnicki I. Biografia włościanina nad brzegami Niemna powyżej Łosośnej mieszkającego. – Warszawa, 1815

Machina do bicia chłopów // Wiadomości brukowe. 1817, Nr 8.

Malinowski Br. Śmiertelny problemat. Tłum. J.Obrębski // Marchołt. 1937, Nr 4, s. 429–451.
Malinowski Br. Myth in Primitive Psychology. – London 1926.
Rozanów M. Powiat prużański (szkic historyczny). – Prużana, 1935.
Schmitt H. Dzieje Polski XVIII i XIX wieku, t. 4 Dzieje porozbiorowe (1795–1832). – Lwów, 1868.
Szweykowski Z. Kazimierz Kontrym. Towarystwo szubrawców. Dwa studia. Łódz: Łódzkie Towarystwo Naukowe, 1961.
Swiętochowski A. Historia chłopów polskich w zarysie. T. 1 W Polsce niepodległej. – Lwów, 1925.
Swiętochowski A. Historia chłopów polskich w zarysie. T. 2 W Polsce podległej. – Lwów, 1928.
Twardowski J. O teraźniejszym stanie oświecenia pospólstwa tudzież o szkołach parafialnych i o funduszach na ubogich uczniów w guberni mińskiej // Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej z Wiadomościami ku Wydoskonaleniu jej Służącemi. 1820, t. 1.
Зеленский И. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Минская губерния. Тт. 1, 2. – Спб., 1864.
Маслов П. Аграрный вопрос в России. Условия развития крестьянского хозяйства в России. Т. 1. – СПб., 1906.
Эремич И. Очерки Белорусского Полесья // Вестник Западной России. 1867, тт. 3, 4.

Падрыхтоўка да друку *А. Смаленчука*

Заўвагі

1 А.Л. Киштымов. Эволюция экономического мышления белорусского крестьянина: от отмены крепостного права до октября 1917 г. // Наш Радавод. Кн. 7. – Гродна, 1996. – С. 278–282.

2 Г. Энгелькінг. Юзаф Абрэмбскі (1895–1967): да біяграфіі антраполага // Homo Historicus 2008. Гадавік антрапалагічнай гісторыі. Пад рэд. А. Смаленчука з удзелам І. Дубянецкай. – Вільня: ЕГУ, 2008. – С. 217–235; Ю. Абрэмбскі. Панская школа і мужыцкія дзеці // Homo Historicus 2009. Гадавік антрапалагічнай гісторыі. Пад рэд. А. Смаленчука. – Вільня: ЕГУ, 2009. – С. 227–285.

3 Ius primae noctis (лац.) – права першай ночы (права феадала на правядзенне паслявясельнай ночы з жонкай прыгоннага).

4 У матэрыялах Ю. Абрэмбскага захаваўся наступны фрагмент гэтага раздзела, які не ўвайшоў у апошнюю версію кнігі: “Прыведзеныя тут успаміны аб паншчыне складаюцца з сюжэтаў дваякага роду. Адныя – іх зусім няшмат – гэта індывідуальныя ўспаміны старых пра ўласныя альбо суседскія ці сяброўскія гісторыі паншчыны. Гэта апісанні канкрэтных выпадкаў і аповеды канкрэтных людзей аб уласных крыўдах і панскім пераследзе. Эмацыянальны тон гэтых аповедаў абумоўлены іх асабістым характарам. Іх зместам з’яўляюцца індывідуальныя перажыванні, якія дзе-нідзе яшчэ захоўваюцца ў традыцыі той ці іншай сям’і, але ўжо асуджаныя на павольнае выгасанне і знікненне, на адыход разам з людзьмі – носьбітамі памяці пра тыя часы. Аса-

бістым характарам гэтых аповедаў тлумачыцца іх эмацыянальны тон: “Здумае, так плачэ. […] Рукі дрожаць, борода трасецца, гэтый дзед, колі разказывае”.

Гэта не групавы аповед, а асабістыя гісторыі асобных людзей. Яны з’яўляюцца той асновай або тым матэрыялам, з якога развіваецца іншы – таксама прысутны ў прыведзеных паведамленнях – тып аповеду пра часы паншчыны. Маецца на ўвазе пазбаўлены індывідуальных момантаў і канкрэтнага зместу вобраз часоў паншчыны, аб’ектывізаваная і абагульненая схема сялянскага жыцця і сялянскага побыту пад панскім правам, калі “земля не под людзьмі, а то вся под паном была”. Гэта не індывідуальныя ўспаміны, схільныя да дэфармацыі і асуджаныя на ранейшае або пазнейшае забыццё. Гэта агульныя і паўсюдныя групавыя ўяўленні, сфармаваныя на глебе тых успамінаў і аповедаў відавочцаў, якія ператварыліся ў легенды, паданні, пераказваліся з пакалення ў пакаленне і сталіся абавязковай і нязменнай традыцыяй вясковай супольнасці. Адсюль аднастайнасць і нязменнасць гэтых легенд, незалежна ад індывідуальнага вобразу паншчыны і яе эпохі ў розных старонках Палесся.

Гістарычная памяць не з’яўляецца звычайнай функцыяй псіхікі чалавека. Яна элемент супольнага жыцця. Якраз яно з’яўляецца ўмовай нараджэння і існавання гісторыі як перадачы памяці сумесных досведаў з пакалення ў пакаленне. Устойлівасць легенд аб паншчыне – гэта прыкмета іх групавога характару, вынік таго, што яны з’яўляюцца фрагментам гісторыі вясковай супольнасці, а не звычайным адзінкавым аповедам, пазбаўленым грамадскага значэння.

Для вясковай супольнасці гэтыя легенды – гэта не сурагат гістарычных ведаў. Гэта “ўяўленне пра падзеі і рэчы, пра людзей і ўчынкі, якія акумулююць у сабе назапашаны пакаленнямі сумесны групавы досвед і выражаюць яе фундаментальныя каштоўнасці” (Czarnowski 1956a, s. 99). (Аналагічна разумее праблему функцыі гістарычных міфаў у грамадстве Браніслаў Маліноўскі (Malinowski 1926). Праблеме сацыяльных [рамак] памяці, залежнасці псіхічных функцый ад вопыту і ціску сацыяльнай групы прысвячае вялікі трактат Maurice Halbwachs (Halbwachs 1925). Такім чынам, зместам гісторыі, пасутнасці, ніколі не з’яўляецца мінуўшчына, але заўсёды сучаснасць. Мінулае – гэта толькі матэрыял, з дапамогай якога гісторыя групы выказвае яе галоўныя каштоўнасці, яе памкненні і прэтэнзіі, паўнамоцтвы і прывілеі. Аповесць пра мінулыя часы – гэта заўсёды праекцыя ў будучыню сучаснай калектыўнай волі групы людзей. І такое ж значэнне маюць для палескай вёскі яе аповесці і легенды пра паншчыну.

5 Greuelpropaganda (ням.) – чорная прапаганда (дасл. прапаганда жудаснага).

6 Іван А. Эрэміч – рэдактар і выдавец часопіса “Вестник Западной России”, які выходзіў у Вільні ў 1864–1871 гг. і прапагандаваў ідэалогію “заходнерусізму”, якая была абгрунтаваннем русіфікацыі беларускіх зямель.

7 Озерод (дыял. палескі) – высокі плот з папярэчных жэрдзяў для сушкі жыта ды іншых пладоў.

8 Берлінка – рачное судна з мачтай, барка.

9 Падрадчык (рус. подрядчик) – пастаўшчык, прадпрымальнік.

10 “Бекас ці рабчык, чырок і глушэц складаюць штуку; дзве звычайныя качкі, незалежна ад іх таўшчыні, два зайцы – таксама адну штуку. За забітую сарну, лася, мядзведзя, дзіка пан даваў, бывала, чарку гарэлкі, а нават і рубля” (прыпіска Эрэміча).

[11] "Пустка – ляжачая аблогам дзялянка зямлі, закінутая пасля смерці працаўнікоў. Зрэшты, пусткі, як і іншыя чыншавыя нерухомасці, трымаў у большасці выпадкаў "пан-арандатар" (прыпіска Эрэміча).

[12] Самуэль Грондскі (пам. 1676) – арыянін, гісторык, пакінуў рукапіс апісання казацкіх войнаў 1648 і 1657 гадоў (выдадзены ў 1789 г.).

[13] Самуэль Твардоўскі (кал. 1600–1660) – паэт, аўтар "Wojny domowej z Kazaki, Tatary, Szwedami i Węgry przez lat dwadzieście toczącej się datąd, na cztery księgi podzielonej" (1660).

[14] Guillaume le Vasseur de Beauplan – французскі інжынер на службе ў Зыгмунда III і Уладзіслава IV. Складаў карты Украіны, выдаў "Description d' Ukraine" (1650).

[15] "Reformacja obyczajów polskich wszystkim stanom ojczyzny naszej [...] bardzo potrzebna" (каля 1650) – твор гісторыка і публіцыста Шымана Старавольскага (1588–1656).

[16] Жаўнерскія станцыі – сялянскі абавязак карміць двор і жаўнераў (XV–XVII стст.).

[17] Дыдэк, дытэк – манета, вартасцю шэсць польскіх грошаў.

[18] Натхан Масковіч Ганаверскі – жыдоўскі гісторык, які апісаў войны і казацкія рабункі ў выдадзенай у Венецыі (1653) кнізе на іўрыце.

[19] Павалоўшчына, павалове – былы падатак на рагатую жывёлу, даніна на валоў.

[20] Зыгмунд Швяйкоўскі лічыў аўтарам таго артыкула Антонія Марціноўскага, аднаго з віленскіх дзеячаў (актывістаў) таго часу, сябра ложы "Руплівы літвін рэфармаваны" і Таварыства шубраўцаў. Праектам машыны біцця мужыкоў "віленскія лібералы і энтузіясты тэхнічных вынаходніцтваў адарылі, згодна з прынцыпам *suum cuique* (кожнаму тое, што яму патрэбна), цемрашальную літоўскую шляхту. Артыкул Марціноўскага, відавочна, набыў еўрапейскую вядомасць, дзякуючы афіцыйнаму часопісу "Русский Инвалид", у якім яго передрукавалі (Szweykowski 1961, s. 49).

[21] Персеверацыя (англ. perseveration) – працягласць, упартасць, паўтаральнасць.

[22] Ustanowa o dziesiętnikach wydana przez Ks. Adama Kazimierza Czartoryjskiego, Generała Ziem Podolskich , Starostę Szereszewskiego, w: Rozanów 1935, s. 128–133. Прывяду як характэрныя наступныя артыкулы з згаданай *Ustanowy*: [...]

II-do. Сачыць будзе дзясятнік, каб на яго дзяльніцы, поўная для ўстаноўленага мною начальства, захоўвалася паслухмянасць, з-пад якой і самыя дзесятнікі не будуць выключаны. А калі ёсць загады, каб звыш інвентарных уставаў аніводны чалавек не быў прыцягнуты да найменшай павіннасці, так ўзаемна ў адбыванні паншчыны, паводле тых жа інвентароў, каб не было аніводнай нядбайнасці, а на кожную паншчыну і гвалты ўлетку рэгулярна а сёмай гадзіне, а ўзімку адначасна з узыходзячым сонцам, каб усе выходзілі, абавязкова пазначаем, і дзясятнікі будуць прыцягнутыя да адказнасці, калі дзейснай у гэтым не прыкладуць руплівасці.

III-tio. Пільнаваць павінны дзясятнікі, каб на іх дзяльніцах не практыкаваліся аніякія крадзяжы, а калі б атрымалася, як дагэтуль, што снапкі ў палях з коп знікаць будуць, то ўсе дзясятнікі, з усёй вёскі разам сабраўшыся, генеральную зробяць рэвізію і да той пары шукаць будуць, пакуль не знойдуць вінаватага, якога неадкладна да двара даставіць павінны для атрымання заслужанага пакарання. Тое самае датычыць крадзяжоў у гумнах, свіранах, каморах і ўсяго іншага.

IV-to. Асабліва ж загадваецца дзясятнікам, каб выдзірання пчол не дапусціць; калі нейкі нягоднік не захоча ўтаймаваць дрэнную звычку, пастанаўляю, што вінаватыя ў *excess* публічнае пасярод вёскі павінны атрымаць пакаранне. І калі нават знайшоўшы вінаватага, без ведання начальства пакрыўджаных улагодзілі, шкоды пакрылі, але гэтае злачынства выявіцца, не павінна ім даравацца; наадварот, і той, хто даў сябе ўгаварыць, двару не данёсшы, і праз гэта пэўным чынам пакрыў злачынцу, сам пад пакаранне падпадаць будзе. […]
VII-mo. Павінен таксама пільнаваць дзясятнік, каб з яго дзяльніцы гаспадары больш нікуды не ездзілі на кірмашы, а толькі ва ўласныя гарады, паколькі дагэтуль ва Уладаўскім ключы практыкуецца, што некаторыя вёскі за некалькі міль, гэта значыць да Вішніц, да Парчэва, патаемна вывозячы дровы і дрэва, цягло знясільваюць і нішчаць.
VIII-ro. Тым не менш абавязкам дзясятнікаў будзе сачыць, каб з кірмашоў найпазней улетку а гадзіне пятай, у зімку жа, прынамсі, адначасна з заходам сонца гаспадары вярталіся, а не так, як цяпер, што адправіўшыся што-небудзь збыць і прадаўшы па цэлым дню і ночы, пакуль не прап'юць грошы, па карчмах сядзяць, а жывёлу мораць голадам і смагай.
IX-ro. Сачыць павінны дзясятнікі, каб падданыя збожжа свайго і рухомай маёмасці жыдам у карчмах не прадавалі, за напоі не выносілі, але, калі з іх які мае што для збыту ад хатніх патрэбаў, на публічныя кірмашы вывозіць будзе абавязаны.
X-mo. […] Дамагацца павінны дзясятнікі, каб у сваіх дзяльніцах кожнага гаспадара, асабліва тых, што сваё змарнуюць, а з панскай клеці жыць любяць, ужытак фіксавалі, і двару памеры яго ва ўсіх гатунках збожжа для запісу падавалі.
XIV-to. Ёсць некаторыя такія лянівыя і гультаяватыя гаспадары, што аб уласным скарбе мала дбаючы, нават выпасці яго ў звычайную пару не стараюцца, але з напаўгалоднымі валамі выходзяць на работу; прыдзецца дзясятнікам і за гэтым сачыць, а непаслухмяных ляніўцаў гвалтам і прымусам прыгнаць, каб разам ішлі на пашу, калі гэта паслухмяныя і старанныя гаспадары рабіць будуць. Таксама будзе павіннасцю дзясятнікаў ведаць і двор папярэджваць, калі б які гаспадар дабраахвотна праз гультайства корм прадаваў, а пасля ўзімку быдла сваё рабочае і нерабочае голадам марыў.
XV-to. Пастанаўляецца і загадваецца пры гэтым, каб аніводны гаспадар не наважваўся збываць быдла сваё, ці рабочае, ці нерабочае, без папярэджання двара і слушнай на тое прычыны; выключэнне складаюць тыя гаспадары, якія па некалькі пар валоў маючы, ардынарыйна штогод праз гандаль прадаюць і купляюць.
XVI-to. Ведаючы з вопыту, што прыгонныя мае, беручы са двара нібы на выплату валоў, праз некаторы час замест умоўленых грошаў, прыносяць здохлага скуру, і так двор замест чаканай абяднелым дапамогі нявінна церпіць шкоду; таму ад дня сённяшняй уставы, калі б хто падобным чынам скарбавага неаплачанага страціў вала, і гаспадар, у каго гэта здарыцца, і дзясятнік, пад якім гэты ж гаспадар жыць будзе, да дакладнага павінны быць прыцягнуты тлумачэння, і двор возьмецца за дзейснае разбіральніцтва, калі не сталася гэта з-за нядбайнага дагляду альбо з іншай віны гаспадара; а калі так і аказалася, то як гаспадар, так і дзясятнік павінны быць пакараны. Не хачу, каб адгэтуль валы даваліся мужыкам інакш, як толькі за суразмерную таксу і з дамоўленасцю, што, калі б нехта не мог заплаціць у кароткі час, на найдаўжэйшыя

долі падзяліць дазваляю, але тых дамоўленых [грошай] Я(асна) Паны Упраўляючыя як наймацней сцерагчы і абавязкова з пунктуальнасцю адабраць павінны, хоць бы таксама строгасці прышлося ўжыць.

XVIII-го. У час паншчыны звычайна апоўдні дазваляецца двухгадзінны перапынак для быдла, але звяртаю ўвагу яшчэ раз наймацней на вышэй пазначаны пункт ранняга на паншчыну выхаду. Што тычыцца адпачынку ў поўдзень, то і для сябе яго робячы, кожны гаспадар выконваць павінен, а дзясятнікі за ўсім даглядаць павінны.

XIX-го. Загадваецца, як наймацней дзясятнікам, каб у сваіх дзяльніцах пільнавалі апрацоўку зямлі і пасевы кожнага гаспадара, а пра тых жа, якія леніва на сваёй раллі рабіць і гультайствам бавіцца будуць, каб неадкладна двор інфармавалі. Мужыкам, якія не маюць цягла, Іхмосць Паны Эканомы дапамагчы ў апрацоўцы зямлі павінны, але так, каб за кожную саху дзень пешша без аніякай адгаворкі двару адрабіў, пастанаўляю (Rozanów 1935, с. 128–133). Пар. таксама [Inglot 1930].

23 Ропот (рус.) – скаргі, нараканне.

24 Параферналіі (ісп.) – тут залежная ад Радзівіла шляхта (рэд.)

25 Вось некаторыя выключэнні з *Ustanowy*, якія тычыліся панскай апекі над прыгоннымі:

I-mo. Як найпершы абавязак хрысціянскага чалавека ведаць Бога і Яго ўсхваляць, то загадваю ўвогуле ўсім прыгонным маім, каб у касцёлы і цэрквы ў святыя дні хадзілі і абрады рэлігіі паводле запаведзяў касцёлу выконвалі; за гэтым дзясятнікі ў сваіх дзяльніцах павінны мець пільны нагляд, а калі нейкі гаспадар ці сам, ці яго сям'я ў цэрквах не бывалі, дзясятнік найперш павінен зрабіць заўвагу, а калі нічога не зменіцца, павінен паведаміць пра гэта двор, а двор выкарыстае адпаведныя сродкі, каб гэты абавязак кожным паўсюдна быў выкананы.

V-to. Сцерагчы таксама дзясятнікі будуць, каб у іх дзяльніцах не было п'янства. Кожны дзясятнік, калі гаспадара, за якім наглядае, у дні будзёныя, рабочыя ўбачыць у карчме і калі ўгаворы і добрае слова не дапамогуць, правамоцны будзе палкай выгнаць таго дадому, а збіццё, хоць бы той і скардзіўся ў двары, не будзе залічана дзясятніку як *excess*.

VI-to. А паколькі п'янства параджае часта нязгоды, бойкі, лаянкі або з суседзямі, альбо ў сваім доме з жонкай, слугамі і дзецьмі, праз што цяжарныя кабеты выкідваюць плод, то дзясятнік, калі нешта падобнае заўважыў, асуджаць і прадухіляць гэта абавязаны, а ўрэшце, калі яго дапамогі не хапае, двару пра такіх крыкуноў данасіць павінен, каб прыстойным пакараннем былі ўтаймаваныя.

IX-го. Сачыць павінны дзясятнікі, каб прыгонныя збожжа свайго і рухомай маёмасці жыдам у карчмах не прадавалі, за напоі не выносілі, але, калі з іх які мае што для збыту ад хатніх патрэбаў, на публічныя кірмашы вывозіць будзе абавязаны.

X-mo. Я загадаў папярэдзіць і запісаць у кантрактах, як далёка павінна заходзіць крэдытаванне. Засцерагаю і праз гэтае пастанаўленне, што аранадатары нікога крэдытаваць не павінны апрача моцных гаспадароў да пяці злотых; бяднейшых – найбольш да двух злотых. Калі б у парушэнне забароны большыя выявіліся даўгі, то прэтэнзіі крэдытораў будуць прызнаныя няслушнымі, і мужыкі плаціць па распісцы не будуць абавязаны. Тыя, што гультайствам бавяцца, не зважаючы на ўсе забароны, зіму ў п'янстве марнаваць будуць, а пасля, нарабіўшы даўгоў звыш прапорцыі мaё-

масці, з найпершага збору патаемна жыдам іх выплачваюць, начамі, звычайна, вывозячы, строга дзясятнікам загадваецца, каб такую нягоднасць пільна сцераглі і забаранялі, а калі гэта і далей працягвацца будзе, тады і той, хто вывозіць, і арандатар, які атрымлівае такім спосабам плату, і дзясятнік за недагляд разам падпадуць пад пакаранне.

XI-mo. У ключы Владаўскім ёсць здаўна прызначаны і зарплату атрымліваючы фельдшар, у Тэрэспалі падобна для ратунку людзей плачу месячны заробак Я. П. доктара Мюллера фельдшару. Калі б у халупе якой цяжкая з'явілася хвароба ў ключы Рэчыцкім і Шэрашаве, у двары (што клапаціцца пра здароўе абавязаны) трэба паведаміць, за чым дзясятнік пільна будзе сачыць, а калі заражоная халупа не магла выслаць нікога, сам данасіць абавязаны. Владаўскі фельдшар бярэ медыкаменты за мой кошт. Тэрэспальскі выпісваць будзе рэцэпты да дамашняй аптэкі, што таксама маім коштам пакватальна аплочвацца будзе. Такім чынам, гаспадары не абавязаны да аніякай тым фельдшарам платы, наадварот, калі б яе тыя фельдшары гвалтам вымагалі, двару павінны паведаміць.

XII-mo. Здаўна павялося, што калі гвалты сяляне адбываюць, толькі адна ў хаце застаецца асоба пільнаваць агонь, тады гаспадар, які можа мець маці альбо бацьку ў лядашчай і да нічога ўжо не здольнай старасці, такавых старцаў за асобы не хачу ўлічваць; таму пры іх (асабліва ў часы раення пчол) хачу, каб у хаце заўсёды заставаліся тыя, хто аднаго і другога даглядаць будуць.

XIII-to. Кабетаў на снасях і пасля родаў, прынамсі, да нядзель чатырох, каб не браць да ніякіх цяжкіх працаў, таксама загадваю.

XVIII-ro. У час паншчыны звычайна апоўдні дазваляецца двухгадзінны перапынак для быдла, але звяртаю ўвагу яшчэ раз наймацней на вышэй пазначаны пункт ранняга на паншчыну выхаду. Што тычыцца адпачынку ў поўдзень, то і для сябе яго робячы, кожны гаспадар выконваць павінен, а дзясятнікі за ўсім даглядаць павінны (Rozanów 1935, s. 128–133).

26 Горэ (палескі дыялект) – бяда, няшчасце, мукі.

27 У архіўных нататках Абрэмскага захаваўся наступны фрагмент: "Пан і зямля. Пан і ўлада над зямлёю – неад'емна звязаны паміж сабою. Зямля не існуе сама па сабе – ёсць толькі складовай часткай пана, часткай яго ўзораў паводзінаў і дзеянняў у адносінах да мужыкоў. Адносіны да пана – функцыя адносінаў да зямлі. Зямля як найвышэйшая вартасць; пан – патэнцыйная вартасць, пазітыўная і негатыўная, у залежнасці ад таго, ці дазваляе доступ да зямлі, ці не. Добры пан і пан (лях)-прыгнятальнік. Адносіны пакорлівасці, супраціўлення і барацьбы іманентна месцяцца ў гэтых стасунках. Страх і пашана да пана".

28 Есаул (турэцкая мова) – казацкі афіцэр, стражнік, палявы вартаўнік.

29 Маніфест аб адмене прыгону быў падпісаны Аляксандрам II 19 лютага 1861 г. (заўвага пер.).

30 Так было ў часы ліберальнага кіравання цара Аляксандра I у перыяд ганебнага віленскага сейміку 1818 г., і тое ж адбывалася праз чатыры дзясятка гадоў напярэдадні ўрадавай рэформы адмены прыгоннага права і Студзеньскага паўстання. Пры гэтым шляхецкія праекты рэформы распрыгоньвання ніколі не ішлі далей адмены прыгону. "Валерыян Стрэмень са Стройнава гр. Страйноўскі на Гарахоўскім графстве [...]

ні на хвіліну не дапускаў думкі, што зямля магла быць прысвоена сялянамі як уласнасць, і з абурэннем гаварыў пра фантазіі "ўяўных сяброў народа, філосафаў", якія, "з'ядаючы абеды ў банкіраў", квапяцца на маёнткі землеўласнікаў". Нягледзячы на гэта, Страйноўскі за свае праекты, у якіх максімальнымі ўступкамі сялянам было "захаванне ім асабістай і, значыць, рухомай уласнасці", зазнаў, як скардзіўся, шмат "пакутаў" ад сваіх суайчыннікаў. Спружынай гэтых усіх рэфармісцкіх праектаў было, аднак, не што іншае, як імкненне недапусціць урадавы кантроль дварова-паншчынных стасункаў. У гэтым жа духу выказваўся Ігнацы Ляхніцкі, аўтар "Biografii włościanina nad brzegami Niemna powyżej Łososnej mieszkającego" (Lachnicki 1815), рэкамендуючы, каб "сялянам была дадзена вольнасць і гарантавана поўная свабода ў заключэнні ўмоваў з уладамі", але адначасова перасцерагаючы ад урадавага ўмяшальніцтва, г. зн., ад прадугледжанага законам урэгулявання сялянскага пытання. Апошняе, паводле гэтага шляхецкага рэфарматара, аўтара праніклівага апісання барацьбы мужыкоў з панам, магло б разарваць "звяно сувязі і даверу паміж уладаром і селянінам, і, апрача таго, стаць зародкам спрэчак і працэсаў". У гэтым самым кірунку ішла ўзнятая ў 1857 г. ініцыятыва землеўласнікаў былой Літвы, якая натыкалася, зрэшты, на моцную апазіцыю сярод літоўскай шляхты. Нягледзячы на тое што тагачасны шляхецкі праект рыхтаваўся напярэдадні рэформы адмены прыгону і Студзеньскага паўстання, г.зн. у часы, калі зямельная рэнта перавышала прыбытак з прыгоннага, і, калі інвентарная рэвізія 1846 г. і адмена прапінацыі (права вытворчасці і продажу напояў) жыдам рабілі паншчыну заняткам ужо мала рэнтабельным, задаволіўся адменай паншчыны і нават не планаваў распрыгоньвання (Пар. Chmieliowski 1898, s. 100–107; Маслов 1906, с. 381 і наст.; Swiętochowski 1925, 1928; Dąbrowska1937).

31 Юзаф Твардоўскі, падкаморы Пінскага павету, прафесар універсітэта ў Вільні (пазней рэктар навучальнай установы, сябра К. Кантрыма), быў аўтарам рапарту "O teraźniejszym stanie oświecenia pospólstwa, tudzież o szkołach parafialnych i o funduszach na ubogich uczniów w guberni mińskiej" (1820). Вось фрагмент, на які спасылаецца Ю. Абрэмбскі: "Прыгон у гэтай губерні існуе ва ўсёй моцы. І хоць знаходзяцца некаторыя грамадзяне, якія б жадалі зліквідаваць гэтую перашкоду для развіцця краю, значная частка іншых, запалоханая агульнай апініяй, толькі прыкідваецца прыхільнай да рэформы; недавер, падмацаваны няправільна зразумелым уласным інтарэсам і звычкай трымацца традыцыі яшчэ пануе ў розумах многіх. Сяляне, абцяжараныя разнастайнай і пад рознымі назвамі вядомай павіннасцю, не зазнаюць іншай палёгкі, апрача мінаючай уцехі, калі атрымаюць пана, што не ўводзіць новых павіннасцяў. Зрэшты, застаючыся ў працяглай няпэўнасці і боязі, што павіннасці гэтага году будуць павялічаны ў наступным, губляюць ахвоту да працы, марнеюць, набываюць да сваіх паноў нянавісць і зусім не ў стане думаць ні пра развіццё прамысловасці, ні пра ўладу розуму" (Twardowski 1820, s. 169–170).

32 У архіве Ю. Абрэмбскага захавалася іншая версія гэтага фрагмента: "Царская рэформа распрыгоньвання ў комплексе палескіх стасункаў была не толькі пачаткам новай эры ў гісторыі палескай вёскі і палескага сялянства. Яна была таксама вялікай палітычнай падзеяй, а менавіта, замацаваннем адносінаў варожасці і антаганізму да польскіх паноў і апафеозам царскай улады. Надзяленне мужыка зямлёй сканцэнтравала культ добрага пана вакол асобы цара; польскім панам застаўся міф

ляха-прыгнятальніка. Вялікія польскія паны пасля адмены прыгону царскім указам падпалі пад няўхільную дэградацыю. На рэштках паншчыны засталіся толькі малыя польскія паны, паны-прыгнятальнікі і вялікі цар, цар-вызваліцель, цар-бацюшка, цар мужыкоў". Гэты факт увайшоў у традыцыі палескай вёскі як устойлівы вобраз знешняга свету. Яшчэ пазнейшыя пакаленні славілі ў сваіх песнях, спяваных на вяселлях, аналагічна, як на сербскіх вяселлях спяваюцца эпічныя песні пра Мілаша, Марка і пра Косава поле, віноўніка свайго шчасця і долі".

33 Іншая версія гэтага фрагмента захаваная ў нататках Абрэмскага: "Распрыгоньванне стала для палескага мужыка сімвалам новых часоў, новай эры, у якой шчасце і багацце мужыка раўназначна было заняпаду польскага двара, дэградацыі і паўперызацыі пана, заняпаду Польшчы. Гэты гістарычны міф палескай вёскі недалёка, зрэшты, адхіляўся ад рэчаіснасці. Насамрэч, польскі велікапанскі, магнацкі ці толькі землеўласніцкі двор, пазбаўлены прыгоннай працы мужыка, прыходзіў у заняпад і марнеў. У той жа час вёска, пазбаўленая дваровай апекі і эканамічнага прыгнёту, разжывалася, багацела і развівалася".

STUDIA MITHOLOGICA

ЗЬНІКЛЫ БОГ ЗЬНІКЛАГА НАРОДУ: ЭКЗЫСТЭНЦЫЙНЫ ХАОС У ХІТЫЦКАЙ МІТАЛЁГІІ

Ірына Дубянецкая

(Менск)

Summary

The Hittites, the first known Indo-European speaking people, managed to appear in the Ancient Near Eastern political and cultural landscape, to change it considerably, and to disappear from it – all this during the 2nd millennium B.C. Their religion possessed all-pervasive chthonic features: even their multiple weather- and solar gods showed the characteristics of the netherworld or water realms. The hallmark of the mythological texts written in Hittite language is their great interest in Chaos, a dark, unknown and uncontrollable side of existence. One of the most striking – and most widespread – myths is the story of a deity who willingly left his duties and disappeared, leaving the world to suffer the ensuing calamities. The best known myth of this class is the myth of the disappearance and return of Telipinu. The Chaos that reigns in this story is not a personalised evil or disorder found in other Near Eastern mythologies, but an existential, deeply experienced, disintegration of the known world and the mode of life. This perspective leads to unveiling some unique cosmological features of the Hittite myth.

Зямля тысячы Багоў

Хітыты: зь ніадкуль у нікуды

Цягам II тыс. да н.э. на Старажытным Блізкім Усходзе[1] адбываліся значныя палітычныя і культурныя зрухі, якія паўплывалі на фармаваньне сьветабудоўчых канцэптаў тагачасных жыхароў рэгіёна. Сярод удзельнікаў парадыгмальных працэсаў вылучаліся хітыты[2] й роднасныя ім народы, што за некалькі стагоддзяў патрапілі неаднаразова зьмяніць палітычную мапу Старажытнага Блізкага Усходу ды зрабіць свой адметны ўнёсак у крышталізацыю карціны сьвету й сыстэмы каштоўнасьцяў вялікае цывілізацыі, у якую яны раптоўна ўварваліся невядомымі прыхаднямі і зь якое потым амаль гэтак жа раптоўна зьніклі.

Хітыты – індаэўрапейскамоўны народ няпэўнага паходжаньня[3]. У канцы III тыс. да н.э. хітыты абасналіся ў цэнтральнай Анатоліі і да 1750 г. падпарадкавалі мясцовыя хацкія каралеўствы. Прыхадні асымілявалі хацкія міталягічныя й рэлігійныя традыцыі. Здольнасьць да асыміляцыі адыгрывала ключавую ролю ў хітыцкай сьветабудове: разам з пашырэньнем іхнага палітычнага ўплыву ў рэгіёне пашыраўся й хітыцкі пантэон. Многія багі й асацыяваныя зь імі канцэпты асядалі там, дзякуючы гандлю ды ўсяму спэктру зносінаў з памяжоўнымі землямі. Шматлікія сырыйскія, бабілёнскія ды хурыцкія боствы папоўнілі хітыцкі пантэон або сынкрэтызаваліся зь мясцовымі багамі. За час свайго паўтысячагадовага віраваньня хітыты сфармавалі надзвычай цікавую культуру, якая пакінула ўнікальны сьлед – і сацыяльна-палітычны, і сьветапоглядны – у цывілізацыі Старажытнага Блізкага Усходу.

У сярэдзіне II тыс. да н.э. хітыты ўтварылі імпэрыю са сталіцай у Хатусе (*Hattuša(š)*), сучасны Багазкёй (*Boğazköy*) у Турцыі, чыя ўлада распасьціралася далёка за межы цэнтральна-ўсходняй Анатоліі, званай хітытамі “зямлёю Хаты (*Hatti*)”. У XVI ст. да н.э. хітыты захапілі Бабілён, але кінулі яго на волю лёсу. Разам з Эгіптам хітыты кантралявалі большасьць земляў Заходняе Азіі. Спрэчкі паміж дзьвюма імпэрыямі прывялі да ўзброенага канфлікту, які завяршыўся славутай бітвай войскаў хітыцкага караля Муваталіса (*Muwattališ*) і эгіпецкага караля Рамсэса II пад Кадэшам (*Kadeš*) на рацэ Аронце (*Orontes*) каля 1300 да н.э., вынікам якой было першае ў нашай пісанай гісторыі мірнае пагадненьне[4].

Хітыцкая дзяржава перастала існаваць каля 1200 г. да н.э. у выніку нападаў Народаў Мора з захаду, горных плямёнаў Каска (*Gašga, Kaska*) з поўначы і Асырыі з паўднёвага ўсходу. Утварылася горстка паўнезалежных нэахітыцкіх каралеўстваў (каля 1050–700 г. да н.э.), якія былі канчаткова заваяваныя й зьнішчаныя асырыйцамі да VIII ст. да н.э[5].

Сьветапоглядныя асаблівасьці рэлігіі хітытаў

Культура хітытаў у значнай ступені склалася ў выніку сплаву хацкіх (дахітыцкіх анаталійскіх) і хурыцкіх (паўночнамэсапатамскіх) міталягічных, рэлігійных, фальклёрных ды мастацкіх традыцыяў[6]. Акрамя гэтага, як сьведчаць тысячы клінапісных таблічак з Багазкёю, хітыцкая інклюзіўная традыцыя асымілявала разнастайныя элемэнты сумерскага, акадзкага, сырыйскага, эгіпецкага ды, магчыма, індыйскага[7] паходжаньня.

Хітыцкі пантэон складаўся зь вялікай колькасьці боставаў[8], мясцовых і імпартаваных[9]. Шматлікія багі й багіні зазвычай ушаноўваліся ў сваіх адмысловых культавых цэнтрах і былі слаба зьвязаныя адно з адным. Хітолягі часам мяркуюць, што культы асобных багоў наогул ня мелі ніякага аб'ядноўчага фактару[10]. Такія высновы дапушчае нашае фрагмэнтарнае веданьне хітыцкага сьветагляду. Аднак працэсы палітычнае цэнтралізацыі суправаджаліся й спробамі рэлігійнае й культавае сыстэматызацыі, а ў імпэрскі пэрыяд (каля 1400–1200 гг.) рабіліся захады па фармаваньні адзінага дзяржаўнага пантэону ды ўніфікацыі мноства розных багоў праз іх сынкрэтызацыю. Хітыты называлі свой пантэон "тысячай багоў зямлі Хаты", і нават адзін гэты тэрмін сьведчыць пра тоеснасьць хітыцкага сьветабачаньня. Лічба 1000 тут пазначае завершанае цэлае, поўню боскасьці, зь якой народ асацыяваў сябе й сваю краіну.

Галавою пантэону была ^{D}UTU^{URU}**Arinna** – "арынская Багіня Сонца"[11] (*Arinna* – хітыцкі горад, буйны культавы цэнтар), апякунка каралеўскае сям'і і імпэрыі. Хаця яна практычна не фігуруе ў міталягічных сюжэтах, вядомыя шматлікія прысьвечаныя ёй малітвы й рытуалы (напрыклад, CTH[12] 376, 383, 384, 385). Яна ўсхвалялася як "каралева зямлі Хаты, каралева неба й зямлі, уладарка каралёў і каралеў зямлі Хаты"[13]. Хітыцкая багіня атаясамлівалася з хацкай хтанічнай багіняю Вурусэмай (*Wurusemu*, *Wurunšemu* ці *Wurunzimu*), а пазьней і з галоўнай хурыцкай багіняю Хебатай (*Hebat*). Разам зь ёю ўшаноўваўся Бог-Грамаўнік[14] зямлі Хаты, асноўны "кліматычны" бог пантэону, дзе розныя багі-грамаўнікі ўтваралі самую шматлікую групу: былі ня толькі мясцовыя багі-грамаўнікі, але й "асабістыя" багі-грамаўнікі, г.зн. тыя, што асацыяваліся з пэўнымі каралеўскімі або шляхетнымі асобамі[15].

Хаця рэлігійная практыка хітытаў складалася пераважна з мноства адрозных культаў, іхная карціна сьвету, што паўстае зь міталягічных тэкстаў, дэманструе пэўнае адзінства, сьцьвярджаючы цэласнасьць і адметнасьць хітыцкае сакральнае традыцыі, унікальнай і пазнавальнай на стракатым тле старажытнаблізкаўсходніх культур.

Важнай характарыстыкай хітыцкае рэлігіі была яе хтанічнасьць[16]: асноўныя боствы ды асацыяваныя зь імі багаслоўскія канцэпты былі зьвязаныя зь зямлёй ці падзем'ем (устойлівы хітыцкі выраз дзеля гэтае сфэры быў **dankuis daganzipar** "цёмная зямля") ды рознымі праявамі Хаосу. Нават кліматычныя й салярныя багі мелі выразныя хтанічныя рысы. Так, анаталійскі Бог-Грамаўнік [D]U, як паказала Гілары Дэйтон (*Hilary J. Deighton*), быў сутнасна хтанічным боствам[17]. Тое самае тычыцца хітыцкіх шматлікіх багоў і багінь сонца, якія таксама мелі праяўлена хтанічны характар[18]. Быў нават асобны кляс багоў сонца, вядомы як "бог-Сонца-ў-вадзе", а ў адным тэксьце фігуруе бог Сонца з рыбамі на галаве[19]. Вярхоўная багіня хітыцкае рэлігіі, хаця й звалася Багіняю Сонца, ня мела характарыстык салярнага бостваі не асацыявалася зь нябёснымі сфэрамі. Хітыты адрозьнівалі "нябёснае сонца" (UTU**nepišaš**) і "зямное сонца" (UTU**taknaš**), пад апошнім мелася на ўвазе штоночнае знаходжаньне сонца ў падзем'і[20]. Арынская Багіня Сонца была зьвязаная менавіта зь "зямным сонцам" і ўспрымалася ўладаркаю "цёмнае зямлі"[21]. Параю вялікае хтанічнае багіні быў не нябёсны, але гэтаксама хтанічны бог апладняльнае вады, які насіў тытул Бога-Грамаўніка.

Гэткі фэномэн быў, відаць, зьвязаны з анаталійскім культам Багіні-Маці – жыцьцядайнае зямлі, якая ўважалася за галоўную прыродную сілу[22]. Шматлікія археалягічныя дадзеныя сьведчаць, што культ "Вялікай Багіні", якая абыймае разнастайныя якасьці й атрыбуты многіх жаночых бостваў, быў найбольш яскравай і неперарыўнай рысаю анаталійскае культуры і асноўным фактарам рэлігійнага жыцьця хітытаў[23].

У міталягічных тэкстах цэнтральны пэрсанаж зазвычай мужчынскі – Бог-Грамаўнік або Бог Сонца, але ягоную сілу часта пераўзыходзіць моц і ўлада жаночых бостваў. У адным зь мітаў пра хтанічнага монстра Ілуянку слава пераможцы над зьмеем дастаецца Багу-Грамаўніку, які нанёс апошні ўдар, аднак сплянавала й правяла ўсю апэрацыю ягоная сястра Інара. У міце пра Тэліпіну толькі багіня-прабабка Ганнаганна мае здольнасьці й розум, каб разьвязаць касмалягічную праблему, і дае рады там, дзе вялікі Бог Сонца пацярпеў паразу, а магутны Бог-Грамаўнік апынуўся бездапаможным. У мітах пра Кумарбі Шаўшка (Іштар), сястра Бога-Грамаўніка Тэшупа, дзейнічае больш адважна, разумна й эфэктыўна, чым ейны брат, і ратуе ягоны гонар у шэрагу складаных сытуацый.

Хтанічны характар багоў спрычыніўся, імаверна, і да велізарнай ролі, якая надавалася рытуалу й магіі ў хітыцкай рэлігійнай традыцыі. Усе аспэкты жыцьця хітытаў былі літаральна прасякнутыя магічнымі абрадамі, што шматкроць пацьвярджаецца самымі рознымі тэкстамі. Як заўважае Джэймс Карал

Моер (*James Carroll Moyer*), "рытуалы, падобна, былі асноўным сродкам палагоджваньня разнастайных жыцьцёвых праблем. Яны ўжываліся, каб вызваліцца ад кепскіх зьяў або каб забясьпечыць абарону ад іх" [24].

Улагоджваньне неспрыяльных сіл часта было мэтаю й зьместам хітыцкіх абрадаў. У сьвеце, дзе ўсё залежыць ад хтанічных сіл зь іх хаоснаю непрадказальнаю прыродаю, касьмічная раўнавага далікатная й нетрывалая, а жыцьцё балянсуе на мяжы анігіляцыі. Таму надзвычай важна ўсімі сродкамі падтрымліваць належны лад. Кароль з каралеваю выконвалі ролю першасьвятароў, чыёй задачаю было падтрыманьне сацыяльнай і прыроднай гармоніі праз выкананьне ўстаноўленых рытуалаў. Грэгары Мак-Маон (*Gregory McMahon*) мяркуе, што адпраўленьне каралём рэлігійных абрадаў было ягоным найважнейшым дзяржаўным абавязкам, бо "самы просты шлях да палітычнае стабільнасьці ляжаў у падтрыманьні гарманічных адносінаў з багамі"[25].

Хтанічная сутнасьць рэлігіі адбілася й на мітах. Гэтым можна вытлумачыць адну з найярчэйшых рысаў хітыцкае касмалёгіі – большую зацікаўленасьць Хаосам ды рознымі нэгатыўнымі праявамі, чым Космасам ды пазытыўнымі праявамі. У хацкіх мітах пра Зьніклае Боства Хаос не пэрсаніфікуецца, але хутчэй пражываецца ва ўсёй сваёй жахлівасьці – як асабісты досьвед як стан. А хурыцкая нізка мітаў пра Кумарбі выводзіць галоўным героем хтанічнага бога Кумарбі, і многія эпізоды, паказаныя зь ягонага пункту гледжаньня, як бы дасьледуюць Хаос "знутры". У шматлікіх малітвах згадваюцца незьлічоныя злосныя боствы, якіх чалавек спадзяецца супакоіць, ды розныя небясьпекі, якія ён спадзяецца адхіліць.

Хітыцкія міты

Хітыцкая міталёгія, бадай, найменш рэфлексійна-спэкулятыўная, але найбольш "экзыстэнцыйная" сярод усіх старажытнаблізкаўсходніх міталягічных сыстэм. Трэба зазначыць, што тэрмін "хітыцкая міталёгія" не безпраблемны. На таблічках з Багазкёю ёсьць тэксты на розных мовах і рознага паходжаньня. Аднак ніводны зь вядомых міталягічных тэкстаў, запісаных хітыцкаю моваю, ня можа разглядацца як твор уласнахітыцкае міталёгіі. Як адзначае Гары Гофнэр (*Harry A. Hoffner*), "цяжка ідэнтыфікаваць хаця б адзін міталягічны аповед ва ўсім корпусе мітаў з Багазкёю, які можна было б аднесьці да самых індаэўрапейскіх хітытаў хоць зь нейкай доляю пэўнасьці"[26]. Вылучаюцца дзьве адметныя міталягічныя традыцыі, якія разьвіліся на прасторах хітыцкае дзяржавы і якія звычайна разумеюцца пад тэрмінам "хітыцкая міталёгія". Гэта міты хацкага (субстратнага) і хурыцкага (асыміляванага) паходжаньня.

Большасьць таблічак, на якіх былі запісаныя хітыцкія міты, пабітыя або значна пашкоджаныя, і таму іх тэксты могуць быць рэканструяваныя толькі часткова. Тым не менш захаваныя гісторыі й фрагмэнты ўтвараюць дастаткова яскравую касмалягічную карціну. Хацкія міты можна падзяліць на два асноўныя тыпы: пра зьнікненьне боства і пра барацьбу Бога-Грамаўніка зь зьмеем Ілуянкам. Абодва тыпы заклапочаныя ўзаемадачыненьнямі Космасу і Хаосу. Другі тып касмалягічны паводле формы, бо ўтрымлівае агульны блізкаўсходні матыў змаганьня паміж “кліматычным богам” (парадыгмальным касьмічным абаронцам), і монстрам (увасабленьнем сіл Хаосу). Першы тып, з свайго боку, выяўляе апазыцыю космас–хаос сваім зьместам: у мітах пра зьніклае боства хаос настае ў выніку парушэньня натуральнага ладу быцьця.

Хітолягі шмат пісалі наконт слабых мастацкіх вартасьцяў, прастаты й прымітыўнага стылю хітыцкіх мітаў, асабліва хацкага паходжаньня[27]. Яны, насамрэч, апавядаюцца ў простай манэры. Прастата, аднак, не абавязкова азначае прымітыўнасьць. Хітыцкія тэксты напісаныя сьцісла, іх стыль эканомны, але не безмастацкі. Дакладнасьць апісаньняў, мінімальныя, але выразныя дэталі разам з добра пабудаваным сюжэтам сьведчаць хутчэй пра прадуманасьць кампазыцыі й ідэйнае канцэпцыі, нягледзячы на немудрагелістасьць формы. Гэткія літаратурныя асаблівасьці можна вытлумачыць закансэрванай архаікай анаталійскіх мітаў або іх фальклёрным паходжаньнем, як прапаноўвае, напрыклад, Вячаслаў Іванаў[28].

Досьвед Хаосу

У хітыцкай міталёгіі, як і ў іншых старажытнаблізкаўсходніх традыцыях, сусьвет – гэта складаная сыстэма, у якой кожны элемэнт мае сваё ўнікальнае месца і сваю ўнікальную ролю, будучы злучаным з цэлымі мірыядамі сувязяў. Як толькі якісьці элемэнт выпадае з свайго адзінамагчымага месца ў грандыёзнай касьмічнай мазаіцы, уся сыстэма робіцца пашкоджанай, бо цэлае перастала быць цэлым. Адсутнасьць аднаго фрагмэнту можа так паўплываць на ўсю сыстэму сувязяў, што сусьвет перастане нармальна функцыянаваць. У такім выпадку, калі пашкоджаная сыстэма хутка не рэарганізуецца, яна разваліцца і надыдзе хаос. Хітыцкая міталёгія ставіцца да праблемы навіслае пагрозы хаосу асабліва сур’ёзна. Значная колькасьць мітаў хацкага паходжаньня гаворыць пра тое, як насамрэч абрынуўся ўпарадкаваны сьвет і як яго насельнікі гэта перажывалі.

Гэтыя міты належаць да клясу мітаў пра зьніклае боства – клясу, найбольш характэрнаму для хітыцкае міталягічнае традыцыі. Яны падзяляюцца на дзьве

катэгорыі. Адна група мітаў зьвязаная з прыроднымі фэномэнамі, такімі, як сонца ці месяц. Ёсьць тэкст пра зьнікненьне Бога Сонца, вядомы таксама як Юзгацкая (*Yuzgat*) таблічка[29], і тэкст пра Месяц, які ўпаў зь неба[30]. У гэтых мітах касьмічны лад перарываецца з прычыны чыесьці злой волі (выкраданьне Сонца Марозам) або прыроднае катастрофы (падзеньне Месяца). Другая група – гэта больш-менш стандартызаваны сюжэт пра боства, якое самахоць пакідае сваё месца і ягоная адсутнасьць спараджае розныя нягоды. Належны парадак рэчаў аднаўляецца толькі, калі ўцякач вяртаецца на сваё месца, часта пры дапамозе магічных рытуалаў, якія выконваюцца боскімі ды чалавечымі магамі. Гэтыя міты можна агульна назваць “Зьнікненьне й вяртаньне бога”[31]. Яны ампліфікуюць страх касьмічнае дэзынтэграцыі, але таксама спрабуюць вызначыць, што з гэтым рабіць, як адрабіць шкоду ды аднавіць сусьветную гармонію.

Мадэль зьнікненьня–вяртаньня боства, што праяўляецца як дысгармонія–гармонія зьнешняга сьвету, нагадвае мадэль блізкаўсходніх мітаў пра сьмерць–уваскрошаньне расьліннага бога. Аднак, нягледзячы на структурнае падабенства, хітыцкія сюжэты не зьвязаныя з сэзоннымі цыклямі. Ганс Густаў Гютэрбок (*Hans Gustav Güterbock*) перакананы, што яны наогул ня маюць нічога супольнага з цыклічнай мадэльлю, бо асацыяваныя зь імі рытуалы маюць на мэце прымірэньне чалавека ў бядзе з богам[32]. Эва Васілеўска (*Ewa Wasilewska*), хаця й дапускае прачытаньне міту ў кантэксьце паміраючага бога расьліннасьці і бачыць сувязь паўторных зьнікненьняў хацкіх багоў з “непрадказальным анаталійскім надвор’ем”, тым ня менш указвае на яго “хутчэй крызісны, чым каляндарны характар”[33]. Крызіс у гэтых гісторыях настае ў сувязі зь *нестабільнасьцю настрою* боства, чые некантраляваныя эмоцыі спрычыняюцца да агульнакасьмічнае катастрофы. Боства ўпадае ў гнеў, у выніку чаго кідае сьвет, касьмічную сфэру або асобу, якімі яно мусіць апекавацца.

Багоў ды багінь, што могуць граць ролю ўцекача, надзвычай многа[34]. Іхны статус – ад галоўных хацкіх багоў хітыцкага пантэону, такіх, як Бог-Грамаўнік і ягоны сын Тэліпіну (*Telipinu(š)*) або вялікія багіні Інара (*Inara(š)*) ці Ганнаганна (*Hannahanna(š)*), – да лякальных багоў-грамаўнікоў[35] і разнастайных асабістых боствaў[36].

Гісторыі пра трагедыі большага ці меншага маштабу, выкліканыя боскім гневам, дастаткова пашыраныя ў мітах Старажытнага Блізкага Усходу. Спэцыфіка хітыцкіх мітаў, аднак, у тым, што ня ярасьць боства насылае няшчасьце, а ягонае зьнікненьне. Інакш кажучы, зьніклыя багі не пэрсаніфікуюць хаос. Гэта іхнае выпадзеньне з сыстэмы спрычыньваецца да дысфункцыі сыстэмы

і наступленьню хаосу. Спачатку іхнае зьнікненьне можа прынесьці засуш на зямлю або няшчасьці пэўным асобам. Пасьля памеры катастрофы няўхільна павялічваюцца, і паступова ўсе ўзроўні быцьця – сфэры расьлінаў, жывёлаў, людзей і багоў – паражаюцца і ўпадаюць ва ўсё нарастаючае бязладзьдзе.

Міты гэтага тыпу ў пэўным сэнсе ўнікальныя сярод блізкаўсходніх касмалягічных традыцый; тым ня менш яны ўтвараюць самую вялікую групу ў хітыцкай міталёгіі. Колькасьць вядомых тэкстаў, варыянтаў і фрагмэнтаў сьведчыць пра важнасьць гэтых мітаў для хітыцкага разуменьня сусьвету і ўзаемаадносінаў яго розных элемэнтаў.

Найлепш захаваўся міт пра зьнікненьне Тэліпіну[37], які належыць да часоў Старога каралеўства[38]. Ён вядомы ў некалькіх адрозных вэрсіях і фрагмэнтах. Так, CTH 324 улучае тры вэрсіі плюс фрагмэнты; Гайнрых Оттэн (*Heinrich Otten*) ідэнтыфікуе да пяці вэрсіяў[39]; паводле іншых дасьледчыкаў, таксама й іншыя фрагмэнты належаць да Тэліпінавага міту[40].

Тэліпіну – хацкі бог урадлівасьці, сын вялікага Грамаўніка. Ён мае рысы кліматычнага бога і належыць да шматлікай сям'і хітыцкіх грамаўнікоў. Сюжэты пра іншых багоў-уцекачоў падобныя да Тэліпінавага міту ў асноўных дэталях; падабенствы часам літаральныя. Хаця ніводная з вэрсіяў ня ўтрымлівае поўнага тэксту, сюжэтная лінія міту зразумелая.

Міты гэтага тыпу маюць выразную рытуальную прывязку. Сюжэт апавядаецца як частка магічнае дзеі, мэтаю якой ёсьць супакоіць боства і змусіць яго вярнуцца ды ўзнавіць выкананьне сваіх абавязкаў перад зямлёю, краінаю ці чалавекам, ад чыйго імя выконваецца рытуал (найчасьцей гэта каралеўскія асобы). Гютэрбок высоўвае тэзу, што тэксты рытуалаў, якія ўлучаюць сам міт, служылі чымсьці накшталт падручнікаў па выхадзе з крызісу[41]. Галіна Келерман (*Kellerman*), аднак, заўважае, што сам міт пра Тэліпіну ня ўтрымлівае аніводнага элемэнту рэальнага рытуалу, выкананага магам. Ён проста апавядае, як боская чараўніца Камрусэпа (*Kamrušepa(š)*) супакоіла разьюшанага Тэліпіну[42]. Сама гісторыя, паводле Келерман, ёсьць сакральным мітам сьятарак-магаў, "старых жанчын", які таксама "вучыць экзарцыстаў, што рабіць, калі навальваецца нягода, прычынаю якое можа быць зьнікненьне нейкага боства. Менавіта таму Камрусэпавы рытуал адпраўляецца на "чалавечай мове" (*ŠA*. DUMU.LÚ.ULÚ.LU$^{\text{MEŠ}}$ **uddananteš**)"[43].

І міт, і зьвязаны зь ім абрад маюць выразны касмалягічны сэнс, бо апавядаюць пра перарываньне і аднаўленьне парадку рэчаў. Як кажа Гары Бэкман (*Gary Beckman*), з пункту гледжаньня хітытаў, "функцыянаваньне сусьвету вымагала, каб кожны бог і кожны чалавек сумленна выконваў свае адпаведныя абавязкі ўнутры цэлага. Збой у адным з сэктараў космасу ўказваў на тое,

што адказнае за яго боства ўгнявалася й кінула свой пост"[44]. Міт пра зьніклага бога ёсьць яркім прыкладам хацкага разуменьня няшчасьцяў і хаосу, выкліканых раздражненьнем і наступным сыходам боства. Самы даўгі, поўны й найлепш захаваны тэкст гэтага міту зьмяшчаецца ў вэрсіі 1 сюжэту пра зьнікненьне Тэліпіну[45].

Экзыстэнцыйны хаос міту пра Тэліпіну

Блытаніна чаравікоў: Пачатак хаосу

Нягледзячы на патэнцыйную значнасьць, прычына злосьці бога-ўцекача застаецца невядомаю. У большасьці наяўных вэрсіяў міту пачатак гісторыі, дзе гэта магло тлумачыцца, не захаваўся. У трох мітах гэтае групы з захаваным пачаткам[46] злосьць бога прыгадваецца, але не камэнтуецца[47]. У міце пра Тэліпіну, дзе пачатак не захаваўся ў аніводнай вэрсіі, раззлаванасьць бога двойчы прыгадваецца далей у тэксьце[48]. Намёк на прычыну ягонага гневу ёсьць на пачатку захаванага тэксту, дзе Тэліпіну ўсклікае: le-e-wa kur-ku-ri-iš-kat-t[a-]t[i – "Ня трэба тут абразаў!" Абурэньне Тэліпіну настолькі глыбокае, што ён усё кідае і зьнікае.

Але перад тым як выскачыць вонкі, раззлаваны бог робіць адну маленькую рэч, якая будзе мець вялікія наступствы: ён набувае чаравікі, мяняючы месцамі правы і левы[49]. Гэтая дэталь прысутная ў многіх вэрсіях мітаў гэтага клясу[50]. Магчыма, таму, што тэкст не тлумачыць яго, сучасны чытач або не разумее гэты малы эпізод, або зусім не зьвяртае на яго ўвагі. Навукоўцы не прапаноўваюць задавальняльнага тлумачэньня. У сьвятле частаты й пастаянства, зь якімі гэты матыў сустракаецца ў розных варыянтах міту, Дэйтон і Васілеўска слушна вызначаюць пераабуваньне як "сымптом" і "самы часты знак" сыходу боства[51]. Гэтыя вызначэньні, аднак, не раскрываюць ані мэты пераабуваньня, ані значэньня гэтага эпізоду для міту ў цэлым. Олівэр Гурні (*Oliver Robert Gurney*) бачыць тут прыкмету Тэліпінавай сьпешкі[52], інакш кажучы, бог робіць гэта ненаўмысна. Дэ Врыс зьвязвае блытаніну з эмацыйным станам бога[53], што таксама азначае *несьвядомую* блытаніну чаравікаў. Гэтым, аднак, немагчыма патлумачаць ні стабільнасьці эпізоду, якая ўказвае на яго сюжэтную значнасьць, ні ідавочнае адказнасьці моманту, што служыць прэлюдыяй да касьмічнае катастрофы. У сыходзе Тэліпіну няма таннага камічнага эфэкту. Да таго ж, у такім скупым на літаратурныя прыёмы тэксьце кожны кампанэнт максымальна нагружаны сэнсам, асабліва калі ён шматкроць паўтораны, нібы ўстойлівы вобраз ці сымбаль.

Блытаніна з абуткам запускае ланцуговую рэакцыю блытанінаў усё большага маштабу. Гэты маленькі эпізод, відаць, функцыянуе ў Тэліпінавым міце як скарочаны варыянт – накшталт сьціслай формулы – больш распрацаванай вэрсіі ўчынку, які выглядае на магічную дзею. Паўнейшае апісаньне захавалася ў міце пра зьнікненьне Анзылі (*Anzili*)[54], хацкай багіні, зьвязанай з родамі. Тут багіня, перад тым як усё кінуць і зьнікнуць, маніпулюе сваёй вопраткай (KUB 33.67 I:27–32)[55]:

27 GÙB-la-an-za $^{\text{KUŠ}}$E.SIR ZAG-na-az [šar-ku-ut-ta ZAG-na-an-za-ma $^{\text{KUŠ}}$E.SIR]
28 GÙB-la-az šar-ku-ut-ta TÚG-za x[
29 TÚG-an-ši-wa-za-kán 2 *TU-DI-IT-TI*$^{\text{HI.A}}$ EGIR[-(pa pa-aš-ki-it)]
30 nu-uš-ši $^{\text{TÚG}}$hu-u-bi-ki a-ap-pí-iz-zi [(pí-ra-an hu-i-nu-ut)]
31 ha-an-te-ez-zi-ma-za ap-pí-iz-zi-az [(hu-i-nu-ut ša-ra-a-aš ti-ya-at]
32 na-aš-kán i-ya-an-<ni>-iš *IŠ-TU* É.ŠÀ [(ta-pí-na-ma-az)][56]

Левы чаравік яна набула на правую нагу,
Правы чаравік яна набула на левую нагу.
Сукенку [яна...].
Яна прышпіліла фартух на сукенку ззаду,
Заднюю частку наміткі яна спусьціла наперад,
А пярэднюю павярнула назад[57].

Гэткае пасьлядоўнае пераапрананьне не магло быць выпадковым ці несьвядомым: надта яно грунтоўнае й мэтадычнае. Міт пра зьнікненьне Бога-Грамаўніка каралевы Ашмунікалы (*Ašmunikal*) дадае апошні штрых да ўсяе карціны (KUB 33.15 I:10):

[na-aš-(za-an wa-ah-n)]u-ut[58] na-aš-kán pa-ra-a [i-ya-an-ni-iš]

Ён абярнуўся вакол сябе й [выйшаў] прэч.

Тут ужо ня толькі зьнешні слой бачнага цела – вопратка – мяняецца, але ўся асоба ўдзельнічае ў працэсе дэзарыентацыі. Гэта выглядае як пэўны рытуал, чыя значнасьць пацьвярджаецца стабільнасьцю гэтага эпізоду ў аналягічных мітах. Маніпуляцыі з абуткам ёсьць скарочанай вэрсіяй поўнага “камуфляжнага рытуалу”[59]. Гэта яго ключавы кампанэнт – дастатковы, каб прынесьці той самы вынік, як і поўны рытуал, які ён замяняе. Мэта гэтае магічнае

дзеі – памяняць месцамі правае зь левым (зблытаны абутак) і пярэдняе з заднім (зблытаная вопратка і самаразварот). Чаканы вынік – зьмена месцамі, а гэта значыць зьмяшэньне, чатырох бакоў сьвету: поўначы, поўдня, захаду й усходу.

Хаця тэкст не матывуе гэты ўчынак, яго эфэкт разгортваецца напоўніцу. Усе наступныя катаклізмы так ці йнакш вынікаюць зь першага парушэньня парадку, якое спускае з ланцугу ўсе наступныя злыбеды. Сіла, што дазваляе гэта, палягае ў гэтак званай "аналягавай" магіі[60], актывізаванай сама-дэзарганізацыяй Тэліпіну. Выканаўца аналягавай магіі маніпулюе сьветам, апэруючы ўсталяванымі сувязямі паміж яго двума элемэнтамі: калі адзін элемэнт мяняецца, яго адпаведнік таксама церпіць аналягічную зьмену. Перамена правага і левага чаравікоў мяняе кірункі сьвету, што ў сваю чаргу ўвяргае сьвет у стан поўнай дэзарыентацыі. Ці быў гэты эфэкт задуманы богам або проста вынікнуў зь ягоных дзеяньняў згодна з законам прычыны й выніку, ня мае значэньня для сьвету, якому наканавана перажыць драматычныя зьмены. Самадэзарыентацыя Тэліпіну робіць непазьбежнай дэзарыентацыю ва ўсім сьвеце.

Пашырэньне Хаосу

У міце пра Тэліпіну зьнікненьне бога пачынаецца тым, што ён пакідае хату і – як вынік – пакідае зямлю. Наступныя трагедыі разгортваюцца па гэтай самай мадэлі. Міт апавядае, як сыход боства вызваляе разбуральныя цэнтрабежныя сілы, што захопліваюць усё шырэйшае кола, зьмятаючы ўсё на сваім шляху. Спачатку катастрофа выбухае ў самым сэрцы сьвету – у хаце, якую пакінуў Тэліпіну. Потым яна ахоплівае падворак, а далей і зямлю навокал. У выніку ўся прырода ўкручаная ў гэты вір разбурэньня. Безасабовы хаос паступова захоплівае прастору, рухаючыся ад цэнтру да пэрыфэрыі, знутры навонкі, і адначасова прагрэсуючы ад меншага да большага, паглынаючы ўсё больш значныя аб'екты й фэномэны.

Хаос прыходзіць у чатырох пасьлядоўных стадыях, з штораз большым эфэктам.

Хата і двор

Найперш Тэліпінавая магія і ягоныя ўцёкі адбіліся на пакінутым жытле (KUB 17.10 I:5–9):

5 ^{GIŠ}lu-ut-ta-a-uš kam-ma-ra-a-aš *IS-BAT É*-ir tuh-hu-iš [IS-BAT]

6 I-NA GUNNI-ma kal-mi-i-ša-ni-iš ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-t[i iš-ta-na-na-aš an-da]
7 $D^{MEŠ}$ ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti *I-NA* TÙR an-da $UDU^{HI.A}$ KI!MIN! *I-NA* É.GUD
8 an-da-an $GUD^{HI.A}$ ú-i-šu-u-ri-ya-an-ta-ti UDU-uš-za $SILA_4$-*ZU* mi-im-ma-aš
9 GUD-ma AMAR-*ŠU* mi-im-ma-aš

Смуга замгліла вокны.
Дым [замгліў] хату.
У печы дровы задыхнуліся.
[На ахвярніках] багі задыхнуліся.
У загоне авечкі задыхнуліся.
У хляве быдла задыхнулася.
Авечка адрынула сваё ягня.
Карова адрынула сваё цяля.

Тэкстуальна гэты эпізод структуруюць пары аб’ектаў, якія ёсьць экзыстэнцыйна роўнымі і якія перажываюць аднолькавую трансфармацыю: смуга–дым; вокны–хата; печ–ахвярнік; дровы–багі;[61] загон–хлеў; авечкі–быдла, а таксама авечка–карова і ягня–цяля. Ва ўсіх парах адбываецца ўнутраная прагрэсія: кожны другі элемэнт большы ці важнейшы за першы. Маштаб злыбяды таксама прагрэсуе ад замглёнага зроку да задымленай хаты, да немагчымасьці дыхаць, што ёсьць, насамрэч, немагчымасьцю жыць.

Хата – гэта ня проста жытло, але гэта *жыцьцёвая прастора*, мікракосм, дасканалы сымбаль цела – унутранае недатыкальнае прасторы. І невыпадкова міт аніяк не вызначае прыналежнасьць пакінутага дома. На наратыўным узроўні дом можа належаць самому зьбегламу богу, ягонаму крыўдзіцелю або быць проста “хатаю” – жытлом кожнага. На глыбейшым міталягічным узроўні, аднак, дом рэпрэзэнтуе экзыстэнцыйны ўнутраны сьвет асобы, якая перажывае дэзынтэграцыю, калі яе пакідае боскі элемэнт, што яе адухоўлівае.

Хаос мэтадычна пашыраецца з цэнтру. Перш ён атакуе зрок – галоўнае зь пяці пачуцьцяў, а потым дыханьне – асноўную жыцьцёвую функцыю. Выніковы поўны паралюш цяпер ёсьць прадказальным й непазьбежным. Пачуцьцё задухі пашыраецца з хаты на падворак і выклікае глыбінную дысфункцыю жывёлы, якая траціць фундамэнтальны для жыцьця матчын інстынкт. Жыцьцё ва ўнутранай прасторы падважваецца. Ланцуговая рэакцыя, аднак, яшчэ не завершаная. Мікракасьмічныя зьмены трансфармуюцца ў эквівалентныя макракасьмічныя.

Культываваная зямля

Хваля заміраньня жыцьця пашыраецца канцэнтрычнымі коламі ад цэнтру да іншых касьмічных сфэраў Тэліпінавага ўплыву. Усё, чым абумоўленае жыцьцё, зьнікае разам зь ім. Без Тэліпіну працяг і самаўзнаўленьне жыцьця робіцца немагчымым (KUB 17.10 I:10–15):

10 ^{D}Te-li-pi-nu-ša ar-ha i-ya-an-ni-iš hal-ki-in ^{D}Im-mar-ni-in

11 ša-al-hi-an-ti-en ma-an-ni-it-ti-en iš-pí-ya-tar-ra pé-e-da-aš gi-im-ri

12 ú-e-el-lu-i mar-mar-aš an-da-an ^{D}Te-li-pi-nu-ša pa-it mar-mar-ri an-da-an

13 ú-li-iš-ta še-e-ra-aš-še-iš-ša-an ha-le-en-zu hu-wa-i-iš nu nam-ma

14 hal-ki-iš ZÍZ-tar *Ú-UL* ma-a-i nu-za nam-ma GUD$^{HI.A}$ UDU$^{HI.A}$ DUMU.LÚ.ULÙ.LU^{MEŠ} *Ú-UL*

15 ar-ma-ah-ha-an-zi ar-ma-u-wa-an-te-ša ku-i-eš nu-za a-pí-ya Ú-UL ha-aš-ša-an-zi

Тэліпіну таксама сышоў прэч і забраў зерне,
Плоднасьць жывёлаў, багацьце, рост і прыбытак
У стэп, у лугі.
Тэліпіну таксама сышоў прэч у балаты ды зьліўся з балатамі.
Па-над ім трава *halenzu* парасла.
Таму ячмень (і) пшаніца больш ня сьпелі.
Быдла, авечкі ды людзі болей не цяжарылі.
А цяжарныя не маглі разрадзіцца.

Тэліпінавае зьнікненьне закранае самы прынцып і здольнасьць плоднасьці. Ані зямля, ані яе насельнікі – хоць сабе жывёлы, хоць людзі – не валодаюць болей сваёй рэпрадукцыйнай функцыяй. Касьмічны зрух ад плоднасьці да няплоднасьці паўтарае рух Тэліпіну ад культываванае зямлі да неўрадлівых абсягаў стэпу й балота – натуральных сфэраў хаосу, які не падпарадкоўваецца касьмічным законам.

Увесь прыродны сьвет

Цяпер катастрофа ахоплівае ўсю прыроду; нішто й ніхто ня можа ўнікнуць яе (KUB 17.10 I:16–18):

16 [nu? H]UR.SAG$^{AŠ.AŠ.HI.A}$ ha-a-te-er GIŠ$^{HI.A}$-ru ha-a-az-ta na-aš-ta pár-aš-du-uš Ú-UL

17 ú-e-ez-zi ú-e-ša-e-eš ha-a-te-er TÚL$^{\text{HI.A}}$ ha-a-az-ta nu KUR-ya an-da-an
18 ka-a-aš-za ki-i-ša-ti DUMU.LÚ.ULÙ.LU$^{\text{MEŠ}}$ DINGIR$^{\text{MEŠ}}$-ša ki-iš-ta-an-ti-it har-ki-ya-an-zi

Горы й дрэвы павысахлі,
Так што парасткі не разьвіваліся.
Пашы й крыніцы павысахлі,
Так што голад прыйшоў на зямлю.
Людзі й багі мёрлі з голаду.

Тэліпінавы выбар уласнае схованкі адбіваецца на пакінутай зямлі. Усе сфэры прыроднага сьвету – горы, палеткі, водныя крыніцы – стаюцца непрыдатнымі да жыцьця, як балаты ці пусташы, а іх засушлівасьць адбівае й паглыбляе страту радзільных здольнасьцяў глебаю й жывымі істотамі. Нічога не расьце, няма ні сьвежае ежы, ні вады, і настае голад. Ужо ня толькі перарваная рэпрадукцыйнасьць зьвязаная з *будучым* жыцьцём; над *цяперашнім* жыцьцём у сьвеце навісла пагроза. Міт разьвівае далей тэндэнцыю прагрэсаваць ад меншага да большага, ад менш значнага да больш значнага. Бяда, што ўжо закранула расьліны, жывёлаў і людзей, цяпер дасягнула вяршыні піраміды. Багі таксама робяцца ахвярамі парушанага Тэліпінавым гневам і сыходам парадку быцьця і мусяць пражываць наступствы.

Боскі сьвет

Нават у боскім сьвеце няма нікога, хто мог бы даць рады катастрофе, што захлынае сьвет. Падчас голаду на зямлі Бог Сонца ладзіць пір. Сьвяткаваць, есьці і піць – звычайны занятак для велізарнае боскае суполкі хітытаў. Вось і цяпер багі спрабуюць утрымаць свой звыклы лад жыцьця. У адрозьненьне ад людзей, багі маюць ежу й пітво – сымбаль боскае жыцьцядайнасьці, але гэта не ратуе іх саміх ад голаду й смагі (KUB 17.10 I:19–20):

19 GAL-iš-za $^{\text{D}}$UTU-uš EZEN-an i-e-et nu-za 1*LI-IM* D$^{\text{MEŠ}}$ hal-za-i-iš e-te-er
20 ne *Ú-UL* iš-pí-i-e-er e-ku-i-e-er-ma ne-za *Ú-UL* ha-aš-ši-ik-ki-ir

Вялікі бог Сонца зладзіў бяседу ды запрасіў Тысячу багоў.
Яны елі, але не насычаліся.
Яны пілі, але не наталяліся.

Уся “тысяча” багоў, чый лік пазначае поўню боскасьці ў сусьвеце, перажывае тую ж экзыстэнцыйную катастрофу, што й астатні сьвет. Дэзынтэграцыйны цыкль завяршыўся. Касьмічнага ладу больш няма. Хаос пануе на ўсіх плянах быцьця, акупаваўшы абодва вымярэньні – “вэртыкальнае”, г.зн. усю гэрархію жывых істот, уключна з багамі, людзямі, жывёламі й расьлінамі, і “гарызантальнае”, пазначанае рухам хаосу праз усе касьмічныя сфэры. Працяг жыцьця немагчымы, бо няма будучыні, як няма й “цяпер”. Поўны калапс.

Арол і Пчала: Дзьве касьмічныя сілы

Падобна, што багі нічога ня ведалі пра Тэліпінавы гнеў, магічныя маніпуляцыі й уцёкі. Толькі дзякуючы няўдалай бяседзе ў Бога Сонца, Бог-Грамаўнік заўважае адсутнасьць свайго сына. Тады ён тлумачыць прычыну нягодаў Боскай Радзе (KUB 17.10 I:21–22):

21 nu-za ^{D}IM-aš ^{D}Te-li-pi-nu-un DUMU-*ŠU* kap-pu-u-e-et ^{D}Te-li-pi-nu-uš-wa
22 DUMU-*YA* an-da-an NU.GÁA ša-a-it-wa-ra-aš-za nu-wa-az hu-u-ma-an a-aš-šu pé-e-ta-aš

Бог-Грамаўнік падумаў пра свайго сына Тэліпіну:
“Майго сына Тэліпіну тут няма.
Ён зазлаваў ды забраў усё добрае”.

Гэтыя словы дэманструюць значэньне Тэліпіну для сусьвету: ён (калі ў гуморы й на месцы) ёсьць адной з галоўных дабратворных сіл, крыніцаю жыцьця й дабрабыту. Да ягонай магіі не знайшлося антыдоту ва ўсім космасе. Безь яго сьвет ня можа нармальна функцыянаваць.

Прычына бедаў вызначаная; засталося толькі належным чынам выправіць становішча – супакоіць разззлаванага бога-ўцекача й вярнуць яго на месца, каб аднавіўся парадак. Патрэба настолькі пільная, што багі ўсіх рангаў пачалі ладзіць пошукавыя групы: D$^{\text{MEŠ}}$ GAL.GAL D$^{\text{MEŠ}}$ TUR ^{D}Te-li-pi-nu-un ša-an-hi-iš-ki-u-wa-an da-i-ir – “Вялікія і малыя багі пачалі шукаць Тэліпіну” (KUB 17.10 I:23). Іхныя намаганьні, аднак, не далі плёну[62].

Цікава, як тэкст акрэсьлівае боскіх шукальнікаў: D$^{\text{MEŠ}}$ GAL.GAL D$^{\text{MEŠ}}$ TUR – літаральна “большыя багі і малыя багі”, а паводле другой вэрсіі, D$^{\text{MEŠ}}$ G[AL] D$^{\text{MEŠ}}$ TUR.TUR – “вялікія багі і меншыя багі”[63]. Акцэнт робіцца на падзеле багоў на дзьве адрозныя групы ці катэгорыі. Зьяўленьне “большых і меншых” багоў абвяшчае выхад на касьмічную сцэну дзьвюх адрозных су-

сьветных сіл – “вялікіх” або моцных і “малых” або слабых. Яны будуць далей прадстаўленыя адпаведна ўладарным Богам Сонца і багіняю-прабабкаю Ганнаганнаю[64], разам зь іхнымі жывёламі-пасланцамі – арлом і пчалою. Адносіны паміж гэтымі дзьвюмя сіламі ёсьць ключом да ўнутранага сэнсу міту пра Тэліпіну.

Багі не знайшлі ўцекача. Тады Бог Сонца пасылае “хуткалётнага арла” (ha-a-ra-na-an$^{\text{mušen}}$ le-e-li-wa-an-da-an) абшукаць сьвет, каб знайсьці Тэліпіну. Арол – тыповы салярны сымбаль, зьвязаны з багамі неба, увасабленьне моцы. Як хуткі й зоркі птах ён ідэальны пасланец. Да таго ж, у хітыцкай традыцыі гэта культавая птушка, якая асацыюецца з боствам і каралеўствам: як паказвае Білі Джэйн Колінз (*Billie Jean Collins*), у некаторых хітыцкіх рытуалах арол шчыльна зьвязаны з манархіяй[65]. Так у тэксьце рытуалу закладкі новага палацу арол гаворыць абагоўленаму Трону пра сваё падарожжа над сьветам, падчас якога ён бачыў два хтанічныя боствы, Іштустаю (*Išduštaya(š)*) і Папаю (*Papaya(š)*), якія пралі вечнае жыцьцё каралю. З касмалягічнага гледзішча гэтая сцэна ўказвае на сувязь паміж арлом і Падзем’ем. У іншым тэксьце, у рытуале для каралеўскае пары, арол ляціць у вышні сьвет, дзе ўсталёўвае магічны зьвяз паміж Богам Сонца й Богам-Грамаўнікам у нябёсах ды каралём і каралеваю на зямлі, каб забясьпечыць каралеўскай пары ўдзел ў вечным жыцьці багоў. Адпаведна арол – жыхар вечнасьці, каму роднымі ёсьць і нябёсная, і зямная, і падземная сфэры, – і мусіць быць пасланым шукаць згубленага недзе ў часе й прасторы бога. У міце пра Тэліпіну Бог Сонца наказвае арлу агледзець сьвет горны й сьвет дольны (KUB 17.10 I:24–29):

i-it-wa-ra-aš-ta pár-ga-mu-uš 25 HUR.SAG$^{\text{AŠ.AŠ.HI.A}}$ ša-a-ah
26 ha-a-ri-i-uš-kán hal-lu-[wa-m]u-uš ša-a-ah hu-wa-an-hu-eš-šar-kán ku-wa-a-li-ú ša-a-ah
27 [h]a-a-ra-aš$^{\text{mušen}}$ pa-it na-an *Ú-UL* ú-e-mi-ya-at nu-EGIR-pa $^{\text{D}}$UTU-i
28 ha-lu-kán pé-e-da-aš *Ú-UL*-wa-ra-an ú-e-mi-ya-nu-un $^{\text{D}}$Te-li-pi-nu-un
29 na-ak-ki-in DINGIR-*LAM*

“Абшукай высокія горы.
Абшукай шырокія долы.
Абшукай сінія глыбіні”.
Арол выправіўся, але яго не знайшоў.
І прынес ён адказ богу Сонца:
“Я не патрапіў знайсьці Тэліпіну, вяльможнага бога”.

У вэрсіі 2 зона арлінага пошуку ўлучае рэкі, якія таксама належаць да асноўных сфэр упарадкаванага космасу: ša-an-ha-ta na-aš-ta ÍD$^{\text{AŠ.AŠ.HI.A}}$ – “Ён абшукаў рэкі” (KUB 33.4 I:14). Птах шукае ў вышынях, шукае ў глыбінях, шукае ў водах, але Тэліпіну не знайшоўся ў вядомым Богу Сонца сьвеце. Нягледзячы на сваю моц, Бог Сонца і арол ня здолелі разгадаць Тэліпінавы сакрэт, як і пошукавыя групы Тысячы Багоў да іх. У выніку гэтае паразы Бог-Грамаўнік, Тэліпінавы бацька, ідзе па дапамогу да Ганнаганны, але тая пабуджае яго да самастойнасьці (KUB 17.10 I:29–31)[66]:

29 ^{D}IM-aš ^{D}NIN.TU-ni te-e-et ma-a-ah-ha-an-i-ya-u-e-ni
30 [k]i-iš-ta-an-ti-it har-ku-e-ni ^{D}MAH ^{D}IM-ni te-et i-ya ku-it-ki
31 [^{D}IM-aš] nu i-it ^{D}Te-li-pi-nu-un zi-ki-la ša-an-ha

Бог-Грамаўнік сказаў Ганнаганьне: “Што нам рабіць?
Мы паўміраем з голаду.”
Ганнаганна сказала Богу-Грамаўніку:
“Рабі што-небудзь, Бог-Грамаўнік.
Пайдзі сам пашукай Тэліпіну”.

Бог-Грамаўнік паслухмяна зрабіў высілак: прыйшоўшы да Тэліпінавага горада й захапіўшы гарадскую браму, ён паспрабаваў адчыніць яе сілаю, але толькі зламіў свой молат. Прызнаючы сваю паразу, Бог-Грамаўнік загарнуўся ў плашч ды бясьсільна сеў на зямлю[67].

Падобная сытуацыя прайграецца ў хурыцкай “Песьне Улікумі” з цыклю пра Кумарбі (CTH 345). Там Бог-Грамаўнік Тэшуп (*Tešup*), апанаваны жахам перад пагрозаю каменнага монстра Улікумі (*Ullikummi*), бездапаможна сядзіць на зямлі, і ягоныя сьлёзы “цякуць ручаінамі” (KUB 33.1:29–30). І толькі ягоная сястра Шаўшка (*Šauška*) адважна намагаецца даць рады злыбядзе, марна спрабуючы зачараваць і спакусіць монстра[68]. Таксама і ў міце пра Тэліпіну адно багіня-прабабка Ганнаганна дзейнічае талкова й плённа.

Эпізод пра няўдачу Бога-Грамаўніка служыць пераходам ад моцных касьмічных чыньнікаў да слабейшых[69]: Ганнаганна сама бярэцца за справу і выклікае свайго шукальніка – пчалу. Рытуал настаўленьня пасланца паўтараецца (KUB 17.10 I:34–35):

^{D}NIN.TU-aš [NIM.LÀL-an *IŠ-P*] *UR* i-it-wa ^{D}Te-li-pi-nu-un zi-ik ša-an-ha

Ганнаганна паслала [пчалу]:

“Выпраўляйся шукаць Тэліпіну”.

Па ўсіх парамэтрах аповед пра місію пчалы паралельны аповеду пра місію арла. У фрагмэнце KUB 33.33:8 пчала Ганнаганны мае дакладна такі самы тытул, як і арол Бога Сонца: NIM.LÀL li-li-wa-an-da-[an – “хуткалётная пчала”. Як пасланцы яны роўныя. Каб гэта падкрэсьліць, увесь “пчаліны” эпізод змадэляваны дакладна паводле “арлінага”.

Вэрсія 3[70], хаця й не захавала цалкам Ганнаганнавых настаўленьняў пчале, апавядае пра пчалінае падарожжа дакладна тымі словамі, якімі Бог Сонца настаўляе арла ў вэрсіі 1[71]. Пчала таксама абшуквае “высокія горы”, “шырокія долы” і “сінія глыбіні”. У вэрсіі 2[72], дзе арол у сваіх пошуках ляціць яшчэ й да рэк, пчала робіць гэтаксама: ša-an-ha-ta na-aš-ta ÍD$^{AŠ.AŠ.HI.A}$ – “ён абшукаў рэкі” (KUB 33.4 I:14) і [ša-ah-t]a na-aš-ta ÍD$^{HI.A}$-uš – “яна абшукала рэкі” (KUB 33.5 II:18)[73]. Такім чынам, арлу і пчале даступныя тыя самыя сфэры, а гэта значыць, што і касмалягічна пчала роўная арлу. Як і арол, пчала была ў хітытаў культавай істотаю. У білінгвістычным хацка-хітыцкім рытуале інкантацыяў на сьвята KI.LAM згадваюцца “пчала” (NIM.LÀL-aš, KUB 48.7 III:1) і “пчаліная матка” (annaš NIM.LÀL-aš)[74].

Аднак Бог-Грамаўнік ня верыць, што пчала можа адшукаць ягонага сына, і пярэчыць Ганнаганне (KUB 17.10 I:36–39 [75]):

36 [^{D}IM-aš ^{D}MAH me-mi]-iš-ta nu-wa-ra-an D^{MEŠ} GAL.GAL DINGIR^{MEŠ} TUR
ša-an-hi-iš-ki-ir nu-wa-ra-an
37 [*Ú-UL* ú-e-mi-e-er] *(rature)* nu-wa-ra-an pa-iz-zi ka-a-aš
38 [NIM.LÀL-aš ú-e-mi-ya-zi pár]-ta-u-wa!-aš-ša-u-wa a-mi-ya-an-ta
a-pa- aš-ša-u-wa a-mi-ya-an-za
39 nam-ma-wa-ra-aš ha-an-ti tuh-ša-an-zi

[Бог-Грамаўнік] сказаў [Ганнаганьне]:
“Як вялікія ды малыя багі шукалі яго,
але не знайшлі яго, ці ж гэтая [пчала знойдзе] яго?
Яе крылцы малыя, дый сама яна малая,
Да ўсяго ж яна...”

Паводле Бога-Грамаўніка, загана пчалы ў тым, што яна дробная і кволая. Маўляў, там, дзе багі і магутны арол не далі рады, меншая й слабейшая істота будзе бескарысная. Мудрасьць Ганнаганны, аднак, іншая. Гэтаксама, як арол

асацыюецца з Богам Сонца і ёсьць ягоным сымбалем, пчала – сымбаль Ганнаганны, багіні мацярынскае апекі, хаты, агменю і дабрабыту[76]. Колінз падкрэсьлівае адэкватнасьць пчалы як шукальніка Тэліпіну, “бо яна сымбалізуе дабрабыт – тое, чаго Тэліпінавая адсутнасьць пазбавіла зямлю”[77]. Джала пчалы зьвязанае з агнём і, адпаведна, ачышчэньнем – і гэта таксама адыгрывае сваю ролю ў міце.

Ёсьць і іншая наўпроставая сымбалічная сувязь паміж пчалой і зьніклым богам грымотаў. Нікалас Сондэрс (*Nicholas J. Saunders*) робіць цікавае назіраньне датычна культурнай ролі пчалы: “Пчолы цаніліся як прадказальнікі надвор’я, калі яны вяртаюцца да вульляў і ўзбуджаюцца напярэдадні навальніцы. Сучасныя досьледы паказваюць, што яны паводзяць сябе падобна ў прысутнасьці электрычнага поля, і верагодна, што яны адчувальныя да электра-магнэтычных зарадаў, якія накапляюцца ў гразавых хмарах”[78]. У міце пра Тэліпіну гэта і ёсьць дакладна тое, што мусіць зрабіць пчала, – “адчуць” “наэлектрызаванага” Тэліпіну з *бурным*, “навальнічным” тэмпэрамэнтам.

Нягледзячы на пратэсты Бога-Грамаўніка, Ганнаганна пасылае пчалу й наказвае ёй ня толькі знайсьці Тэліпіну (як Бог Сонца казаў арлу), але й дамагчыся ягонага вяртаньня (KUB 33.9 II:1–6):

1]x du-wa-az[
2]x-ni-aš-ta-aš da-[
3 [^{D}Te-li-pi-nu-un zi-ik ša-an-h]a ma-a-an ú-e[-mi-ya-ši]
4 [na-an *QA-TI*$^{HI.A}$-Šu GÌR$^{HI.A}$-Šu š]i-i-ya-a na-aš ša-r[a-a]
5 [ti-it-ta-nu-ut nu-za DUH.LÀL da-a] nu IGI$^{HI.A}$-Šu *QA-TI-ŠU*
6 [ar-ha a-an-aš na-an pár-k]u-nu-ut na-an am-me-el kat-ta [ú]-wa-ti

[“Ты, пчала, мусіш шукацьТэліпіну.]
А калі ты яго знойдзеш,
Уджаль [яго ў рукі і ногі.
Змусь] яго ўстаць.
[Вазьмі воску] ды [пратры] яму вочы ды рукі.
Ачысьці яго ды прывядзі да мяне.”

Пакуль пчала ляцела шляхам арла, абшукваючы месцы, у якія той ужо беспасьпяхова зазіраў, мёд і воск скончыліся ў ейным нутры. У адрозьненьне ад арла, аднак, пчала знайшла Тэліпіну (KUB 33.10 II: 1–5):

1 [pa-i-ta-aš] NIM.LÀL-aš pár-ga-mu-uš HUR.SAG($^{\text{MEŠ-}}$uš ša-a-an-ah-ta) [ha-a-ri-uš-kán]
2 [hal-lu-wa?-]mu-uš ša-ah-ta hu-wa-an-hu-e[š-šar-kán ku-wa-li-ú]
3 [ša-ah-ta ŠÀ]-it-za-ta LÀL-it zi-in-ni-i[t
4 [zi-in-]ni-it na-an ú-e-el-lu-i $^{\text{U}}$[$^{\text{RU}}$Li-ih-z]i-ni $^{\text{GIŠ}}$TIR-[ni u-e-mi-ya-at (?)]
5 [na-an-kán] ŠU$^{\text{HI.A}}$-*ŠU* GÌR$^{\text{HI.A}}$-*ŠU* ši-i-e-et na-aš a-ra-[nu-ut (?)]

Пчала абшукала высокія горы;
Яна абшукала [шырокія долы;
Яна абшукала сінія глыбіні.
Мёд скончыўся ў ейным брушку,
[воск?...] скончыўся [у ейным...].
Але ж [яна знайшла] яго ў лузе,
У мястэчку Лігзіна, у зарасьцях.
Яна ўджаліла [яго] у рукі і ногі,
Так што ён узьняўся.

Пчала дала рады там, дзе ўсе “мацнейшыя” пацярпелі паразу. У гэтым нібыта парадоксе – важная ідэя міту: сапраўдная моц ня ў велічы й уладзе (багі), не ў магутнасьці (арол) і ня ў грубай сіле (Бог-Грамаўнік). Больш эфэктыўнымі ёсьць танчэйшыя сродкі, энэргіі й мэтады. Гэткае касмалягічнае назіраньне, уласьцівае хітыцкай міталёгіі, разьвіваецца ў міце і далей.

Аднаўленьне касьмічнага ладу

Місія пчалы выкананая толькі напалову: Тэліпіну знойдзены, але ня можа быць прыведзены. Так, як пчала абудзіла бога-ўцекача пасьля таго, як у яе скончыліся мёд і воск, яна ня можа суцішыць Тэліпіну ці ачысьціць яго ад гневу. Наступствы гэтага жахлівыя. Абуджаны джалам, Тэліпіну разьюшваецца. Новая хваля ягонага гневу больш зьнішчальная й неўтаймаваная ад першай, і яна нясе зямлі разбурэньне і жах (KUB 33.10 II: 6–12):

6 [UM-MA x] $^{\text{D}}$Te-li-pi-nu-MA ú-uk-wa-az-za-an ša-a-nu-u[n]
7 -u]n šu-me-ša-wa-mu ša-ša-an-da-an[ku-wa-at a-ra-nu-ut-te-en]
8 [nu-wa-mu š]a-a-an-ta-an ku!-wa-at me-ma-nu-ut-te-en [$^{\text{D}}$Te-li-pi-nu-uš]
9 [le-e-la]-ni-e-et-ta-at na-aš-ta TÚL-ru ši-il-ma-[
10 -t]a ÍD$^{\text{HI.A}}$ ar-šar-šu-u-ru-uš hu-it-ti-y[a-at
11 -]ah-ta nu-uš wa-at!-ga-nu-ut wa-ap-pa-mu-uš w[a?-

12 [$^{HI.}$]^{A}-uš pí-ip-pa-aš É$^{HI.A}$-*TIM* pí-ip-[pa-aš]

[Вось як] сказаў Тэліпіну:
“Я быў злосны і я спаў].
[Нашто] ты [пабудзіла] мяне, як я быў заснуў?
Нашто ты змусіла [мяне] гаварыць, як я быў насупіўся?”
[Тэліпіну] зазлаваў яшчэ горай.
[Ён ...у] крыніцу....
Ён пацягнуў раку й ручаіны(?).
Ён [...]у [...] змусіў іх уцякаць.
[Ён ...у] берагі.
Ён разбурыў [месты(?)].
Ён разбурыў дамы.

Тэліпіну скаланае самыя падмуркі космасу. У вэрсіі 1 ён у сваёй ярасьці дэманструе самую страшную й жудасную моц кліматычнага бога: ён выпушчае грымоты й маланкі з такой сілаю, што тыя дасягаюць Падзем’я, “цёмнай зямлі” і б’юць яе (KUB 17.10 II:33–34)[79]:

33 ^{D}Te-li-pi-nu-uš le-e-la-ni-ya-an-za ú-it ú-wa-an-ti-wa-an-ta-az
34 ti-it-hi-iš-ki-it-ta kat-ta da-an-ku-i te-e-kán za-ah-hi-iš-k[i-i]z-zi

Тэліпіну раз’юшыўся.
Ён пыхае грымотамі й маланкамі.
Ён ударыў цёмную зямлю ўнізе.

Гэта ўжо не задуха, паралюш ды забыцьцё, што напаткалі сьвет пасьля Тэліпінавага зьнікненьня. Зь ягоным вяртаньнем усё апынулася пад пагрозай поўнага разбурэньня. Усе жывыя істоты церпяць ад гэтых новых катаклізьмічных чынаў. Людзі й жывёлы гінуць. Багі панікуюць. Трэба пільна шукаць выйсьця (KUB 33.10 II:13–16):

13 [DUMU.LÚ. U]LÙ.LU har-ni-ik-t[a GU]D$^{HI.A}$ UDU$^{HI.A}$ har-ni-i[k-ta]
14 -]e-ez-zi DINGIR^{M}[^{EŠ} -l]e-e-er nu ma?-a?[-
15 [nu-wa ^{D}T]e-li-pi-nu-u[š le-e-la-]ni-it-ta-at[
16 [ma-ah-h]-an-wa i-ya-u[-e-ni ma-ah-ha-an-wa] i-ya-u-e-ni

Ён панішчыў людзей. Ён панішчыў быдла й авечкі.

Багі ...лі [...].
“Тэліпіну разьюшаны. [...]
Што нам рабіць? [Што] нам рабіць?”

Паратунку шукаюць у магіі. Каб супакоіць Тэліпіну, трэба выняць “зло” (**idaluš**[80]) з ягоных цела й сьвядомасьці. Сутнасьць абраду, да якога прыбягае цяпер боская супольнасьць, адрозная ад сутнасьці Тэліпінавага “чаравіковага” рытуалу. Калі Тэліпіну меў на мэце перанесьці *эфэкт* магічнага дзеяньня з самога сябе на навакольны сьвет, то багі ўжываюць пэўныя аб’екты навакольнага сьвету, каб перанесьці іх пажаданыя *якасьці* на Тэліпіну.

Такая антыдотная магія запускаецца ў дзеяньне падчас рытуалаў ачышчэньня (экзарцызму). Выканаўца называе адпаведныя характарыстыкі розных аб’ектаў і тым самым вызначае, як гэтыя характарыстыкі мусяць абудзіцца ці наадварот зьнікнуць у Тэліпіну. Такім чынам, меркаваным вынікам ёсьць ня толькі зьмены ў самым богу, але таксама “адрабленьне”, “разварочваньне” ягонае магіі, каб павярнуць назад яе дзеяньне. Напрыклад, у тыповай замове ў KUB 17.10 II:19–21 аліўкі й вінаград цэняцца за іх каштоўнае нутро, а ўсталяваная сувязь паміж імі і Тэліпінавым нутром дазваляе перанесьці іх абраныя якасьці на Тэліпіну:

19 ^{GIŠ}ZÉ-ER-TUM-ma-az ma-a-ah-ha-an YÀ-*ŠU* ŠÀ-it [har-z ^{GIŠ}GEŠTIN-ma-az ma-a-ah-ha-an
20 GEŠTIN-an ŠÀ-it har-zi zi-ik-ka ^{D}Te-li-pi-nu [
21 iš-ta-an-za-ni-it ŠÀ-it *QA-TAM-MA* a-aš-šu har-a[k]

Як аліўка [мае] у сэрцы алей,
[Як вінаград] мае ў сэрцы віно,
Так і ты, Тэліпіну, мусіш мець дабрыню
Ў сваёй душы і сэрцы, такім самым чынам.

Тэкст рытуалу, які складаецца з рэчытатываў, замоў, абрадаў паднашэньня ды экзарцызму, утварае асноўны аб’ём тэксту міту. Вэрсіі розьняцца датычна як колькасьці магічных сэсіяў, так і іх удзельнікаў. Вэрсія 1 улучае тры спробы супакоіць Тэліпіну, зь якіх дзьве першыя аддзеленыя адна ад адной выбухам Тэліпінавага гневу. Першую сэсію (KUB 17.10 II:3–32) правяць людзі (DUMU.LÚ.ULÙ.LU^{MEŠ}, KUB 17.10 II:24), але іхная магія не дае плёну, ня ў змозе стрымаць новую хвалю Тэліпінавае ярасьці[81]. Другую, найдаўжэйшую, сэсію праводзіць багіня магіі Камрусэпа (Kamrušepa) (KUB 17.10 III:3–34;

KUB 33.1:9–12). У заклёнах Камрусэпа гаворыць пра сваё ацаленьне Тэліпіну як пра спраўджанае[82] (KUB 33.1:9–12 [83]):

9 $^{\mathrm{D}}$Te-li-pi-nu-i i-da-a-lu t[u-ug-ga-az-še-e-et da-a-ah-hu-un]
10 [kar-pí-iš]-ša-an da-a-ah-hu-un kar-di[-mi-ya-at-ta-aš-ša-an da-a-ah-hu-un]
11 [uš-du-ul-ši]-it da-a-ah-hu-un ša-a-u-wa-a[r da-a-ah-hu-un
12 [i-da-a-lu-un] EME-an da-a-ah-hu-un i-d[a-a-lu- da-a-ah-hu-un]

[Я выняла] зло зь цела Тэліпіну.
Я выняла ягоную [злосьць. Я выняла ягоны] гнеў.
Я выняла ягоную [віну]. [Я выняла] крыўду.
Я выняла [зласьлівы] язык. [Я выняла] злыя [чыны].

І ўсё ж эфэктыўнасьць ейных намаганьняў сумнеўная, бо ўзьнікае патрэба ў яшчэ адной спробе. У трэцяй сэсіі ўдзел ізноў бярэ сьмяротны чалавек – гэта зразумела з формы першай асобы адзіночнага ліку am-me-el *ŠA* DUMU. LÚ.ULÙ.LU$^{\mathrm{MEŠ}}$ – “мае чалавечыя словы”, а таксама з згадкі нейкага папярэдняга ўдалага выпадку, зь якім магічны выканаўца ўсталёўвае прычынную сувязь у нетрах сыстэмы аналягавае магіі. У гэтым ранейшым прыкладзе пэўны “чалавек Бога-Грамаўніка” (LÚ $^{\mathrm{d}}$IM) быў здолеў суцішыць богавы гнеў (KUB 17.10 IV:4–7):

4 $^{\mathrm{D}}$IM-aš- le-e-la-ni-ya-an-za ú-iz-zi na-an LÚ $^{\mathrm{D}}$IM
5 a-ra-a-iz-zi $^{\mathrm{DUG}}$UTÚL-ma-kán ú-iz-zi na-an $^{\mathrm{GIŠ}}$ti-i-pa-aš a-ra-a-iz-zi
6 [n]-am-ma-ya am-me-el *ŠA* DUMU.LÚ.ULÙ.LU$^{\mathrm{MEŠ}}$ ut-ta-na-a-an-te-eš $^{\mathrm{D}}$Te-li-pi-nu-i
7 kar-pí-in kar-di-mi-ya-at-ta-an ša-a-u-ar *QA-TAM-MA* a-ra-an-du

Бог-Грамаўнік ідзе, поўны злосьці,
А чалавек Бога-Грамаўніка спыняе яго.
Міса ідзе, а драўляная ... спыняе яе.
У дадатак хай мае сьмяротныя словы гэтаксама спыняць
Тэліпінаву злосьць, гнеў і крыўду.

Чалавечы ўдзел у магічным рытуале падтрымліваецца вэрсіямі 2 і 3, дзе нейкі сьмяротны пакліканы да выкананьня абраду[84]. Аднак, калі паводле вэрсіі 1 гэта была трэцяя спроба зьмяніць *status quo*, у вэрсіях 2 і 3 ёсьць толькі адзін

выканаўца і адзін рытуал. У гэтых дзьвюх вэрсіях сьмяротны маг працуе ад імя боскае супольнасьці, якая яго выклікала разам з арлом[85], каб дапамагчы багам у іхнай касьмічнай задачы аднаўленьня ладу[86].

Пасьля чарады замоваў і магічных дзеяў зло ўрэшце вымаецца з Тэліпінавага цела й сьвядомасьці і надзейна зачыняецца ў Падзем'і ў мэталёвых начыньнях за сям'ю дзьвярыма, дзе яму суджана загінуць (KUB 17.10. IV:14–19[87]):

14 ha-a-aš-ta $^{\text{LÚ}}$SÚL.DUH$_8$ 7 $^{\text{GIŠ}}$IG a-ap-pa hu-it-ti-ya-at 7 $^{\text{GIŠ}}$ha-at-ta-lu
15 kat-ta-an da-an-ku-i ták-ni-i $^{\text{ZABAR}}$pal-hi ar-ta iš-tap-pu-ul-li-iš-me-et
16 A.GAR$_5$-aš za-ak-ki-iš-me-iš AN.BAR-aš ku-it an-da-an pa-iz-zi na-aš-ta
17 nam-ma ša-ra-a *Ú-UL* ú-iz-zi an-da-da-anhar-ak-zi
18 *Ù ŠA* $^{\text{D}}$Te-li-pi-nu kar-pí-in kar-di-mi-ya-at-ta-an
19 wa-aš-du-ul ša-a-u-ar an-da e-ep-du na-at a-ap-pa le-e ú-iz-zi

Брамнік адчыніў сем дзьвярэй.
Адкінуў сем засоваў.
Глыбока ў цёмнай зямлі стаяць бранзалёвыя куфры.
У іх вечкі сьвінцовыя. У іх засаўкі зялезныя.
Што ў іх трапляе, назад не выходзіць;
Але там прападае.
Дык хай яны схопяць Тэліпінаву злосьць, гнеў, віну і крыўду,
І хай яны ня вернуцца.

Якія б адрозьненьні ні былі паміж рознымі вэрсіямі, яны ўсе пагаджаюцца на тым, што сьмяротны, а ня боства, дасягае ачышчэньня Тэліпіну. Жаданы вынік усіх магічных маніпуляцыяў урэшце агораны. Тэліпінавы гнеў узяты пад кантроль і нэйтралізаваны. Сам бог вяртаецца дахаты і ўзнаўляе свае звыклыя клопаты пра краіну. Шкода, зробленая сьвету, выпраўленая, і прыходзіць вялікая палёгка (KUB 17.10 IV:20–26):

20 $^{\text{D}}$Te-li-pi-nu-uš a-ap-pa pá-na-aš-ša ú-it nu-za KUR-*ZU* kap-pu-u-e-et
21 $^{\text{GIŠ}}$lu-ut-ta-i kam-ma-ra-aš tar-na-aš É-ir tuh-hu-iš tar-na-aš
22 iš-ta-na-ni-iš DINGIR$^{\text{MEŠ}}$-na-aš ha-an-da-an-ta-ti GUNNI kal-mi-!-in tar-na-aš
23 *A-NA* TÙR an-da-an UDU $^{\text{HI.A}}$ tar-na-aš *I-NA* É.GUD an-da-an GUD $^{\text{HI.A}}$
24 tar-na-aš nu-za an-na-aš DUMU-*ŠU* pé-en-ni-iš-ta UDU-uš SILÁ-*ZU* pé-en-ni-iš-ta

25 GUD AMAR- *ŠU* pé-en-ni-iš-ta ^{D}Te-li-pi-nu-ša LUGAL MUNUS.LUGAL nu-uš-za

26 hu-iš-wa-an-ni in-na-ra-u-wa-ni EGIR.UD-*MI* kap-pu-u-e-et

Тэліпіну вярнуўся дахаты ў свой дом
І заняўся сваёю зямлёй.
Смуга вызваліла вокны.
Дым вызваліў хату.
Алтары ізноў паладзілі з багамі.
Печка вызваліла дровы.
У загоне ён вызваліў авечкі.
У хляве ён вызваліў быдла.
Тады маці прыгарнула сваё дзіця.
Авечка прыгарнула сваё ягня.
Карова прыгарнула сваё цяля.
А Тэліпіну таксама <прыгарнуў> караля з каралеваю
І заняўся іх жыцьцём, здароўем і даўгалецьцем.

Як паралюш жыцьця пачаўся ад цэнтру, пашыраючыся ад прадметаў і месцаў унутры хаты на прадметы й месцы па-за хатаю, на падворку і далей, так і вызваленьне пачалося ад цэнтру і пашырылася навонкі, у дакладна такім самым парадку. Адбываецца працэс пасьлядоўнага, мэтадычнага і поўнага адрабленьня зробленага. Пераадоленьне хаосу не нясе сусьвету абнаўленьня або ўдасканаленьня. Гэта проста вяртаньне да першаснага стану, да вечнага дасканалага ладу быцьця.

Касмалёгія міту

Часта ў старажытнаблізкаўсходнім сьветамысьленьні існаваньне жыцьця не трактуецца як само сабой зразумелае. Космас суіснуе з Хаосам; дабратворныя сілы й абставіны маюць такі самы патэнцыял, як і варожыя; стварэньне чаргуецца з разбурэньнем. Раўнавага паміж процілеглымі сіламі, ад якое залежыць усё, што існуе, ёсьць надзвычай далікатнаю і можа быць умомант парушаная шматлікімі фактарамі. Сусьвет знаходзіцца ў пастаяннай небясьпецы, балансуючы на мяжы анігіляцыі. Каб жыцьцё існавала, сусьветны эквілібрум і гармонія мусяць належна ахоўвацца й рэгулярна абнаўляцца.

Унікальнасьць хацкае традыцыі зьніклага боства ў тым, што яна канцэнтруецца на праблеме касьмічнае дэзынтэграцыі, якая *ўжо здарылася*. Хаос зва-

чайна фігуруе або як мінулае (перадкасьмічны стан; памяць пра катастрофу), або як будучыня (навіслая пагроза ці магчымасьць катастрофы, якая часта набывае эсхаталягічную форму: “канец сьвета”, *dies irae, Ragnarok* ды інш.). У міце пра зьніклага бога, аднак, хаос не памяць, не магчымасьць, але імгненная, цяперашняя рэальнасьць – непазьбежная рэальнасьць катастрофы, якая патрабуе неадкладных і радыкальных дзеяньняў.

Хаос тут – экзыстэнцыйны фэномэн; ён закранае й трансфармуе фізычнае і эмацыйнае адчуваньне рэчаіснасьці. Ён спараджае праблемы з бачаньнем і дыханьнем, нясе голад і пакуты, перарывае повязь маці й дзіцяці. Аднак хаос ня толькі глыбінны досьвед унутранае й вонкавае дэзынтэграцыі, але й касмалягічны фэномэн сусьветнага заняпаду, што ахапіў усе ўзроўні касьмічнае структуры, уключна зь яе прасторавым, часавым і герархічным аспэктамі.

Незалежна ад таго, у макра- ці мікракасьмічнай пэрспэктыве разглядаецца Хаос, ён ані атаясамліваецца з варожымі разбуральнымі зьнешнімі сіламі, ані ўтвараецца гэткімі сіламі. Хаос зьяўляецца ня звонку, але знутры сыстэмы як вынік дысфункцыі аднаго зь яе элемэнтаў. Праблема паўстае, калі бог, адказны за гармонію на зямлі[88], перастае выконваць свае абавязкі. Расколіна ў парадку непазьбежна вядзе да непарадку; усталяваны космас пачынае развальвацца і саступае месца хаосу.

Зьніклы бог хітыцкае міталёгіі заўжды адказвае за нешта жыцьцёва важнае, і таму ягоныя паводзіны могуць выглядаць касмалягічна неадэкватнымі й міталягічна нечаканымі. Васілеўска гаворыць пра “неадназначнасьць боскага пэрсанажа, які проста вырашае сысьці, без аніякіх думак пра наступствы такіх паводзінаў, якія непазьбежна пашкодзяць жывым істотам”[89]. Аднак у міталёгіі боства ніколі не фігуруе як “літаратурны” пэрсанаж, абумоўлены чалавечай фантазіяй – яно абавязкова пэрсаніфікуе пэўны макра- ці мікракасьмічны фэномэн. Яно ёсьць носьбітамі пэўных атрыбутаў і функцыяў і згодна зь імі сябе паводзяць; адпаведна, яно ані “добрае”, ані “кепскае”. У гэтым міце здольнасьць аднаго й таго ж бога як разбурыць, так і аднавіць сусьветны лад мае велізарныя касмалягічныя наступствы.

Найпаўнейшая з наяўных вэрсіяў міту зафіксавала дзьве фазы Тэліпінавага зьнішчальнага гневу. Сьпярша блытаніна чаравікаў і сыход Тэліпіну прыносяць задуху й паралюш жыцьцёванеабходных функцыяў у жывых істот ды засыханьне расьліннасьці – паралюш жыцьця як такога. Потым ягонае злоснае абуджэньне выклікае катаклізьмічную катастрофу, якая ставіць зямлю і яе насельнікаў на мяжу поўнага вынішчэньня.

Гэтыя дзьве праявы хаосу, сьмерць і разбурэньне, маюць паралель ва ўгарыцкай літаратуры. Там Бог-Грамаўнік і ўладар сусьвету Баал вядзе ня-

спынную вайну супраць двух багоў Хаосу, Яма-Нагара (*Yam-Nahar* – “Мора-Рака”) і Мота (*Mot* – “Сьмерць”)[90]. Гэтая пара прадстаўляе тыя ж два аблічча хаосу, як у міце пра Тэліпіну, –разбурэньне і сьмерць. І ў хітыцкай, і ва ўгарыцкай традыцыях гэтыя два тыпы хаосу па чарзе паграджаюць сьвету зьнішчэньнем. Але калі ў Баалавым цыклі яны пэрсаніфікаваныя, у міце пра Тэліпіну яны выступаюць “аб’ектывізаванымі” небясьпекамі. Пры гэтым у хітыцкім міце і сьмерць, і разбурэньне залежаць ад аднаго бога. Асноўная канцэптуальная розьніца паміж дзьвюма традыцыямі, аднак, у тым, што, з аднаго боку, гнеў боства спрычыньваецца да касьмічнае дэзынтэграцыі, а з другога, спыніць дэзынтэграцыю ды аднавіць гармонію можна толькі праз гэтае ж боства. Такім чынам, абодва модусы існаваньня – космас і хаос – залежаць ад *аднаго й таго самага* боства. Тут няма звыклага падзелу на герояў, што чыняць дабро, ды монстраў, ад якіх чакай адно злыбяды. У гэтым сэнсе хітыцкая касмалёгія радыкальна недуалістычная.

З таго, што толькі сам бог можа адрабіць тое, што ён нарабіў, вынікае абсалютная незаменнасьць *кожнага* бога ў касьмічным ладзе. Кожны элемэнт мае сваю вывераную ўнікальную функцыю, свой неад’емны сэнс, сваю, так бы мовіць, партыю ў адвечным касьмічным танцы, і замясьціць яго, нават часова, немагчыма без непапраўнае шкоды для кожнага асобнага элемэнта і для ўсеагульнага складанага мэханізму ўзаемадзеяньняў. Дакладнае выкананьне кожным сваёй ролі ёсьць вызначальным для функцыянаваньня сусьвету. І парушаны парадак мусіць аднавіцца ў *тым самым выглядзе*, якім ён быў да катастрофы. Ніякага абнаўленьня сьвету, ніякага катарсісу, ніякага “новага вітка сьпіралі” не прадугледжваецца. Таму ёсьць жыцьцёва неабходным змусіць зьніклае боства вярнуцца й *ацаліць* сусьвет, што перастаў быць цэлым, аднавіць гармонію, і такім чынам гарантаваць уласную й агульную бясьпеку й дабрабыт.

На ўсіх узроўнях гэтага міту нязьменна фігуруюць два тыпы сіл, якія дублююць дзеяньні адно аднаго: знайсьці Тэліпіну спрабуюць “большыя” і “меншыя” багі; пошукавыя кампаніі плянуюць Бог Сонца і Ганнаганна, а іхныя жывёльныя прадстаўнікі – арол і пчала – шукаюць уцекача; улагодзіць Тэліпіну намагаюцца боскія і чалавечыя дзейнікі. Паўсюдна паралельна дзейнічаюць дзьве энэргіі, зь якіх адна відавочна мацнейшая за другую. Іх якаснае адрозьненьне відаць з іх апэратыўных мэтадаў. Прыкладам, Бог-Грамаўнік атакуе Тэліпінавы горад са зброяю, а Ганнаганна наказвае пчале ачысьціць і зьмягчыць Тэліпіну.

Касмалягічная ідэя гэтае тэкстуальнае традыцыі палягае ў большай эфэктыўнасьці танчэйшых энэргіяў. Што на першы пагляд здаецца слабейшым, дасягае лепшых вынікаў. Гэта мудрасьць Ганнаганны, а ня сіла Бога-Грамаўніка;

багіня-прабабка, а ня Рада багоў з магутным Богам Сонца на чале; пчала, а не арол; магія, а ня гвалт; ацаленьне, а не пакараньне; сьмяротны, а ня боства. І мацнейшыя, і слабейшыя энэргіі маюць сваю належную ролю. Калі яны ўжываюцца з мудрасьцю, у сваім часе й месцы, яны прыносяць найлепшы плён. Усё ўзаемазьвязанае й узаемазалежнае ўнутры існуючага сусьвету. І толькі калі ўсе сілы супрацоўнічаюць, вяртаньне гармоніі адвечнага ладу можа быць дасягнутым.

Заўвагі

1 З тае прычыны, што ані тэрытарыяльна, ані культуралягічна панятак Старажытнага Блізкага Усходу не супадае дакладна з тым, што мы называем Блізкім Усходам цяпер, выраз “Старажытны Блізкі Усход” ужываецца тэрміналягічна ў дачыненьні да канкрэтнага гісторыка-культурнага фэномэну і, каб пазьбегнуць блытаніны, пішацца пасьлядоўна зь вялікіх літар. Гэты тэрмін тут пазначае самую старажытную ў вядомай нам гісторыі высокую цывілізацыю, што больш як тры тысячагодзьдзі квітнела ад Эгіпту на захадзе да Мэсапатаміі й Эламу на ўсходзе і прыблізна ад Анатоліі на поўначы да Пэрсідскае Затокі на поўдні.

2 Тэрмін “хітыты” запазычаны эўрапейскай навукай з Гэбрайскае Бібліі, дзе каля 50 разоў згадваецца народ חתי (*hitti* “хі*тт*ыты”), або בני־חת (*b*[e]*ne het* “сыны Хета”), адкуль пайшла расейская традыцыя тэрміну “хеты”. Хітытамі іх назвалі навукоўцы XX стагодзьдзя, практычна безадносна да саманазвы ці тагачаснага дыпляматычнага найменьня. З тае прычыны, што сам народ называў сваю мову *nesili* (літаральна, “па-нэсіцку”) – паводле аднаго з буйнейшых гарадоў даімпэрскага пэрыяду, Нэса/Нэша/Канэш (Neša/Kaneš) – у сучаснай навуковай практыцы побач з тэрмінам “хітыты” ўсё часьцей ужываецца тэрмін “нэсіты”.

3 Гл., напрыклад, *Fortson, B.W. Indo-European Language and Culture: An Introduction. – Malden, 2004;* Mallory, J.P. In Search of the Indo-Europeans. – London, 1989; Patri, S. L’alignement syntaxique dans les langues indo-européennes d’Anatolie. – Wiesbaden. 2007; Steiner, G. The immigration of the first Indo-Europeans into Anatolia reconsidered // Journal of Indo-European Studies. 1990. № 18. P. 185–214.

4 *Пра бітву пад Кадэшам гл., напрыклад, Healy, M.* Qadesh 1300 B.C.: Clash of the Warrior Kings. – *Oxford, 1993; Roaf, M. Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East. – New York, 1990; Shaw, I. The Oxford History of Ancient Egypt. – Oxford, 2003.*

5 Пра гісторыю хітытаў гл. Kuhrt, A. The Ancient Near East c. 3000–330 BC. Vol. 1. – London–New York, 2002. – P. 225–282. Гл. таксама: *Bryce, T. The Kingdom of the Hittites. – Oxford, 1998; таксама Life and Society in the Hittite World. – Oxford, 2002;* Van Loon, M.N. Anatolia in the Second Millennium B.C. – Leiden, 1985; Macqueen, J.G. The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor. – London, 1996.

6 Пра хітыцкую рэлігію гл. Gurney, O.R. Some Aspects of Hittite Religion. – Oxford, 1977; Haas, V. Geschichte der hethitischen Religion. – Leiden–New York–Köln, 1994; Popko, M. Religions of Asia Minor. – Warsaw, 1995.

7 Меркаваньне Бэрта дэ Врыса. Гл. De Vries, B. The Style of Hittite Epic and Mythology. – Ann Arbor–London, 1977. – P. 153.

[8] Эмануэль Лярош (Emmanuel Laroche), які быў першым, хто сыстэматызаваў хітыцкіх багоў, працаваў з больш як шасцьюстамі бостваў (гл. Laroche, E. Recherches sur les nomes des dieux Hittites // Revue Hittite et Asiatique (далей RHA). 1946–1947. № 7/46. P. 7–139; гл. таксама ягоныя Les Noms des Hittites. – Paris, 1966). Па меры таго як накопліваліся новыя дадзеныя, усё больш бостваў рабіліся вядомымі. Найпаўнейшы сучасны сьпіс чальцоў хітыцкага пантэону знаходзіцца ў трохтамовым “Анамастыконе” Бэна ван Гэссэля (van Gessel, B.H.L. Onomasticon of the Hittite Pantheon. Leiden–New York–Köln. Part 1 and Part 2, 1998; Part 3, 2001).

[9] Наскальныя рэльефы ў Язылікая (Yazilikaya) другой паловы II тысячагодзьдзя да н.э. з выяваю працэсіі багоў і багінь сьведчаць пра складанасьць і эклектызм хітыцкага пантэону. Пра Язылікая гл. Macqueen, J.G. The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor. Асабліва старонкі 123–132.

[10] Гл. Moscati, S. The Face of the Ancient Orient: Near Eastern Civilizations in Pre-Classical Times. – Mineola, 2001. – P. 165.

[11] З тае прычыны, што слова для багіні Сонца заўсёды пісалася сумераграмам (^{D}UTU^{URU}), ейнае хітыцкае імя невядомае. Гэта ж тычыцца Бога-Грамаўніка (^{D}U or ^{D}IM), бога Сонца (^{D}UTU), бога Месяца (^{D}EN.ZU) ды іншых, якія называюцца ў тэкстах адно паводле іхных меркаваных касьмічных функцыяў.

[12] Каталёг хітыцкіх тэкстаў, складзены Эмануэлем Лярошам, прыняты для тэкстуальных спасылак. Гл. Laroche, E. Catalogue des texes Hittites. – Paris, 1971. Іншыя навуковыя крыніцы хітыцкіх тэкстаў, ужываныя тут, улучаюць Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin, 1921ff (далей KUB); Goetze, A. Verstreute Boghazköy-Texte. Marburg, 1930 (далей VBoT); Keilschrifttexte aus Boghazköi. Bd. 1–22 // WVDOG, 1916ff –Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. Leipzig–Berlin etc., 1900ff (далей KBo); Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy tabletlerinden seçme metinler. – Istanbul, 1944ff (далей IBoT).

[13] Гл. Gurney, O.R. The Hittites. Penguin Books, 1969. P. 139.

[14] Хацкае імя грамаўніка было Тару (Taru), у хітыцкай вэрсіі Таргунна (Tarhunna). Апроч тытулу Бога-Грамаўніка зямлі Хаты ён таксама называўся Богам-Грамаўнікам Неба, а таксама Богам-Грамаўнікам з Нэрыку (Nerik). У хурыцкай міталёгіі ён зваўся Тэшуб або Тэшуп (Teshup). Пра анаталійскіх багоў-грамаўнікоў гл. Deighton, H.J. The ‘Weather-God’ in Hittite Anatolia: An Examination of the Archaeological and Textual Sources. – Oxford, 1982.

[15] Пра хітыцкі пантэон гл. McMahon, G. Theology, Priests, and Worship in Hittite Anatolia // Sasson, J.M.; Baines, J.; Beckman, G.; Rubinson, K.S. Civilizations of the Ancient Near East. Vol. 3. – New York, 1995. – P. 1985–1990.

[16] Пра хтанічны характар хацкіх багоў хітыцкага пантэону гл. Macqueen, J.G. Hattian Mythology and Hittite Monarchy // Assyriological Studies. 1959. № 9. P. 171–178.

[17] Гл. Deighton, H.J. The ‘Weather-God’ in Hittite Anatolia.

[18] Пра ўласьцівасьці й функцыі хітыцкіх салярных багоў гл. Yoshida, D. Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern: Schwurgötterliste, helfende Gottheit, Feste. – Heidelberg, 1996. Гл. таксама von Schuler, E. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter // Haussig, H.W.; Edzard, D.O. Wörterbuch der Mythologie. Band 1: Götter und Mythen im Vorderen Orient. – Stuttgart, 1965. – P. 196–200.

19 Гл. Gurney, O.R. The Hittites. – P. 139–140.

20 Leick, G. A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology. – London–New York, 1998. – P. 155.

21 Haas,V. Death and the Afterlife in Hittite Thought // Sasson,J.M.etal. Civilizations of the Ancient Near East. – P. 2022.

22 Гл. Macqueen, J.G. The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor. – P. 109–111.

23 Гл. Meskell, L. Twin Peaks: The Archaeologies of Çatalhöyuk // Goodison, L.; Morris, C. Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence. – London, 1998. – P. 52; Wasilewska, E. Creation Stories of the Middle East. – London–Philadelphia, 2000. – P. 33.

24 Moyer, J.C. The Concept of Ritual Purity Among the Hittites. – Ann Arbor–High Wycombe, 1976. – P. 122.

25 McMahon, G. Theology, Priests, and Worship in Hittite Anatolia. – P. 1990.

26 Hoffner, H.A. Hittite Mythological Texts: A Survey // Goedicke, H.; Roberts, J.J.M. Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East. – Baltimore–London, 1975. – P. 136.

27 Гл., напрыклад, Gurney, O.R. The Hittites. P. 177; Macqueen, J.G. The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor. P. 147; Wasilewska, E. Creation Stories of the Middle East. – P. 105.

28 Иванов, В.В. Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии. – Москва, 1977. – С. 11.

29 CTH 323 (1. KUB 36.44; 2. VBoT 58; 3. KBo 13.85). Hoffner, H.A. Hittite Myths. – Atlanta, 1990 (=1998). – P. 27–28; Kerrigan, M. The Hittites // Epics of Early Civilization: Myths of the Ancient Near East. – London, 1998. – P. 122.

30 CTH 727; KUB, 28.5 і яго дубль 28.4. Тэкст білінгвістычны, па-хацку з хітыцкім перакладам. Гл. Bossert, H.Th. Asia. – Istanbul, 1947. – P. 164 і далей; Güterbock, H.G. Hittite Mythology // Kramer, S.N. Mythologies of the Ancient World. – Garden City. – P. 143; Kammenhuber, A. Die protohattische Bilingue vom Mond der vom Himmel gefallen ist // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. 1955. № 17; Hoffner, H.A. Hittite Myths. P. 34–36.

31 Зьнікненьне Тэліпіну, першая вэрсія: CTH 324.01 (A. KUB 17.10 + 950/z, 1030/u; B. KUB 33.2; C. KUB 33.1; D. KUB 33.3; E. KBo 24.84). Зьнікненьне Тэліпіну, другая вэрсія: CTH 324.02 (A. KUB 33.4 + IBoT 3.141; B. KUB 33.5; C. KUB 33.6 + KUB 33.7; D. KUB 33.8). Зьнікненьне Тэліпіну, трэцяя вэрсія: CTH 324.03 (A. KUB 33.9; B. KUB 33.10 (OH/MS)). Зьнікненьне Тэліпіну, фрагмэнты: CTH 324.04 (1. KUB 33.12; 2. KUB 33.11; 3. KUB 33.14). Зьнікненьне Бога-Грамаўніка: CTH 325 (A. KBo 26.124 + KUB 33.24 + KUB 33.28 + 227/w; B. KUB 33.22 + KUB 33.23; C. KUB 33.25 + KUB 33.26 + KUB 33.27 + KUB 33.29 + KUB 33.30 + KUB 36.71 + KBo 26.133 (ZA 63:87); D. KUB 57.105 + KUB 43.34). Зьнікненьне Бога-Грамаўніка Ашмунікалы (Asmunikal): CTH 326 (A. KUB 33.15 + KUB 33.21; B. KUB 33.16; C. KUB 33.18). Зьнікненьне Бога-Грамаўніка Гарапсылі (Harapsili): CTH 327 (A. KUB 33.19; B. KUB 33.20; C. KUB 33.31; D. KBo 8.69; E. KBo 21.27). Зьнікненьне Бога-Грамаўніка пісца Пірвы (Pirwa): CTH 328 (1. KBo 13.86; 2. KUB 33.32). Бог-Грамаўнік Кулівісны (Kuliwisna), першая таблічка: CTH 329.01 (1. KBo 15.32 (OH/MS); 2. KBo 15.31 (OH/MS)). Бог-Грамаўнік Кулівісны (Kuliwisna), другая таблічка: CTH 329.02

(KBo 14.86 + KUB 33.17 + KBo 9.109). Бог-Грамаўнік Кулівісны: CTH 330.01 (A. KBo 15.33 + KBo 15.35; B. KUB 41.10 =Ai1 і далей; C. KUB 41.9 =Aiii27 і далей); CTH 330.02 (KBo 15.36 + KBo 21.61); CTH 330.03 (A. KBo 15.34; B. KUB 12.19 (ii=Aii5 і далей); C. KBo 21.63); CTH 330.04 (4. A. KUB 32.138; B KUB 51.22 (ed. Glocker, AoF 21:127–129); 5. KUB 33.62 (OH or MH/MS); 6. KBo 21.59; 7. KUB 33.64 + KBo 21.60; 8. KUB 33.65; 9. KBo 15.38; 10. KBo 21.55; 11. KBo 21.57; 12. KBo 21.58; 13. KBo 21.67; 14. KUB 43.56; 15. Bo 6575; 16. KBo 22.124; 17. KUB 51.22; 18. 142/q; 19. 803/w). Бог-Грамаўнік зь Лізіны (Lihzina): CTH 331 (1. KUB 33.66; 2. KUB 34.91). Зьнікненьне розных багоў-грамаўнікоў: CTH 332 (1. KUB 33.33; 2. KUB 33.34; 3. KUB 33.68; 4. KUB 33.79; 5. IBoT 2.114 (coloph); 6. 101/r). Зьнікненьне Анзілі (Anzili) + Зукі (Zukki): CTH 333 (A. KUB 33.67; B. KUB 33.36; C. Bo 4861; D. 1265/v). Зьнікненьне DINGIR.MAH: CTH 334.1 (A. KUB 33.54 + KUB 33.47; B. KUB 33.48; C. KUB 34.76: парал. A); CTH 334.2 (A. KUB 33.45 + KUB 33.53 + FHG 2 (OH/NS); B. KUB 33.51; C. KUB 51.30 + KUB 57.38; Bo 0851); CTH 334.3 (KUB 33.46); CTH 334.4 (A. KUB 33.49; B. KUB 33.50 + KBo 26.131); CTH 334.5 (KUB 17.13); CTH 334.6 (KUB 33.38); CTH 334.7 (KUB 33.75); CTH 334.8 (KBo 12.78). Фрагмэнты гісторыяў пра зьніклае боства: CTH 335.1 (A. KBo 9.110; B. KUB 33.80); CTH 335.2 (KUB 33.13); CTH 335.3 (A. KUB 33.41; B.KUB 33.42); CTH 335.4 (A. KUB 33.71; B. KUB 33.70 (ii9 і далей=Aiv1 і далей); C. KUB 46.52; CTH 335.5 (KUB 33.69 + HT 100): CTH 335.6 (KUB 33.72 + KUB 33.73 + KUB 33.74); CTH 335.7 (A. KUB 33.37 + KUB 33.39 a; B. KUB 33.40); CTH 335.8 (KBo 24.84, KBo 26.127, KBo 26.132, KBo 26.134, KBo 26.135, IBoT 4.8, IBoT 4.9).

32 Güterbock, H.G. Hittite Mythology // Hoffner, H.A.; Diamond, I.L. Perspectives on Hittite Civilization: Selected Wrightings of Hans Gustav Güterbock. – Chicago, 1997. – P. 50.

33 Wasilewska, E. Creation Stories of the Middle East. – P. 106.

34 Гл. Güterbock, H.G. Hittite Mythology // Kramer, S.N. Mythologies of the Ancient World. – P. 143–144.

35 Бог-Грамаўнік з Кулівісны (Kuliwisna) (CTH 329.01; 329.02; 330.01; 330.02; 330.03) і Бог-Грамаўнік з Лізіны (Lihzina) (CTH 331) могуць быць аднесеныя да гэтай катэгорыі багоў-грамаўнікоў.

36 Вядома як мінімум тры гісторыі пра зьнікненьне і вяртаньне асабістых багоў-грамаўнікоў. Гэта міты пра Бога-Грамаўніка каралевы Ашмунікалы (CTH 326), Бога-Грамаўніка каралевы Гарапсылі (CTH 327) і Бога-Грамаўніка пісца Пірвы (CTH 328). Корд Кюнэ (Cord Kühne) мяркуе, што ў выпадках асабістых багоў каралеў Старога і Сярэдняга каралеўстваў, Ашмунікалы і Гарапсылі тэксты адбіваюць рэальныя неспакойныя часы, зафіксаваныя ў гісторыі. Гл. Kühne, C. Hittite Texts // Beyerlin, W. Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament. – London–Philadelphia, 1978. – P. 160.

37 Тэкст: CTH 324.01 (A. KUB 17.10; B. KUB 33.2; C. KUB 33.1; D. KUB 33.3; E. KBo 24.84); CTH 324.02 (A. KUB 33.4 + IBoT 3.141; B. KUB 33.5; C. KUB 33.6 + KUB 33.7; D. KUB 33.8); CTH 324.03 (A. KUB 33.9; B. KUB 33.10); CTH 324.04 (1. KUB 33.12; 2. KUB 33.11; 3. KUB 33.14). Трансьлітарацыі: Friedrich, J. Hethitisches Elementarbuch: Zweiter Teil: Lesestücke in Transkription mit Erläuterungen und

Wörterverzeichnissen. – Heidelberg, 1967. – P. 53–55; Laroche, E. Textes mythologiques hittites en transcription. – Paris, 1969. – P. 29–50. Пераклады: Goetze, A. Hittite Myths, Epics, and Legends // Pritchard, J. B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Vol. 1. – Princeton, 1950. – P. 126–128; Gaster, T.H. Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. – Garden City, 1961. – P. 295–315; Vieyra, M. Les textes hittites // Les religions du Proche-Orient asiatique. – Paris, 1970. – P. 529–537; Moore, G.C. The Disappearing Deity Motif in Hittite Texts. – Oxford, 1975. – P. 18–39; Haas, V. Magic und Mythen im Reich der Hethiter: I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie. – Hamburg, 1977. – P. 81–109; Иванов, Вяч.Вс. Луна, упавшая с неба. – С. 55–61; Kühne, C. Hittite Texts. – P. 159–165; Bernabé, A. Textos literarios hetitas. – Madrid, 1987. – P. 47–59; Pecchioli Daddi, F.; Polvani, A.M. La mitologia ihhita. – Brescia, 1990. – P. 71–86; Ünal, A. Hethitische Mythen und Epen // Kaiser, O. Mythen und Epen. – Gütersloh, 1994; Hoffner, H.A. Hittite Myths. – P. 14–20; Beckman, G. The Wrath of Telipinu // Hallo, W.W.; Younger, K.L. The Context of Scripture. Vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World. – Leiden–New York–Köln, 1997. – C. 151–153.

38 Кюнэ датуе прататып захаваных вэрсіяў міту позьнім Старым каралеўствам, або найпазьней, пачаткам Сярэдняга каралеўства. Гл Kühne, C. Hittite Texts. – P. 151.

39 Otten, H. Die Überlieferungen des Telepinu-Mythus // Mitteilungen der Vorderasiatischen-aegyptischen Gesellschaft. 1941. № 46/1. Heft VII.

40 Гл. Kellerman, G. The Telepinu Myth Reconsidered // Hoffner, H.A.; Beckman, G. Kaniššuwar: A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983. – Chicago, 1986. – P. 117, n. 12.

41 Güterbock, H.G. Hittite Mythology // Hoffner, H.A.; Diamond, I.L. Perspectives on Hittite Civilization. – P. 52.

42 Kellerman, G. The Telepinu Myth Reconsidered. P. 120.

43 Тамсама. P. 121–122.

44 Beckman, G. The Wrath of Telipinu. C.151.

45 KUB 17.10; KUB 33.1,2,3.

46 Гэта міты пра зьнікненьне Бога-Грамаўніка (CTH 325), Бога-Грамаўніка з Нэрыку (CTH 671) і Бога-Грамаўніка каралевы Ашмумікалы (CTH 326). У апошнім пачатак таблічкі, які зьмяшчаў рытуальныя настаўленьні, адколаты, але пачатак уласна міту захаваўся.

47 Так, міт пра зьнікненьне асабістага Бога-Грамаўніка каралевы Ашмунікалы (CTH 326; KUB 33.15, 16, 21) пачынаецца сказам [^{D}IM-aš-za ŠA^{MUNUS}]Aš-mu-ni-kal ša-a-it – “Бог-Грамаўнік каралевы Ашмунікалы раззлаваўся” (KUB 33.15 I:7).

48 Сьпярша Тэліпінавы бацька, Бог-Грамаўнік, абвяшчае Боскай Радзе: ^{D}Te-li-pi-nu-uš-wa DUMU-*YA* an-da-an NU.GÁL (Лярош: NU.GÁA. Гл. Laroche, E. TMHT. P. 91 [31]) ša-a-it-wa-ra-aš-za nu-wa-az hu-u-ma-an a-aš-šu pé-e-ta-aš – “Майго сына Тэліпіну тут няма. Ён зазлаваў ды забраў усё добрае” (KUB 17.10 I:21–22. Паралель у KUB 33.4 I:7–8). Потым Тэліпіну сам гаворыць: ú-uk-wa-az-za-an ša-a-nu-u[n] – “Я быў злосны і я спаў” (KUB 33.10 II:6). Пераклад абапіраецца на Гофнэравы. Гл. Hoffner, H.A. Hittite Myths. P. 14–20.

49 KUB 17.10 I:3–4. Тэкст у вельмі кепскім стане.

[50] Дэйтон пералічвае некаторыя выпадкі блытаніны з чаравікамі ў хітыцкіх тэкстах: Тэліпіну, KUB 17.10 I 3; Бог-Грамаўнік Ашмунікалы, KUB 33.18 I 9; Бог-Грамаўнік Кулівішны (Kuliwišna), KBo 14.86, KUB 33.17, KBo 9.109 I 12; Гл. Deighton, H.J. The 'Weather God' in Hittite Anatolia. P. 68. Таксама багіня Анзылі (Anzili), KUB 33.36 II 5–10; KUB 33.67 I 25–32.

[51] Гл. Deighton, H.J. Тамсама; Wasilewska, E. Creation Stories of the Middle East. – P. 106.

[52] Gurney, O.R. The Hittites. – P. 184.

[53] De Vries, B.The Style of Hittite Epic and Mythology. – P. 5.

[54] CTH 333 = KUB 33.67.

[55] Гл. таксама вэрсію, захаваную ў міце пра Бога-Грамаўніка каралевы Ашмунікалы, KUB 33.18 I 7–14.

[56] Паводле Laroche, E. TMHT. – P. 76.

[57] Пераклад абапіраецца на Гютэрбокавы. Гл. Güterbock, H.G. Hittite Mythology // Hoffner, H.A.; Diamond, I.L. Perspectives on Hittite Civilization. – P. 13.

[58] Рух, апісаны дзеясловам wahnu-, вельмі моцны і можа таксама азначаць "перакуліць(ца)", "скалануць(ца)". Гл. Held, W.H.; Schmalstieg, W.R.; Gertz, J.E. Beginning Hittite. – Indiana, 1988. – P. 165.

[59] Скароты могуць быць і іншымі. Так, у міце пра Бога-Грамаўніка каралевы Ашмунікалы некаторыя дэталі вопраткі мяняюцца месцамі, але з чаравікаў згадваецца толькі адзін: [ZAG-na-an-za] ^{kuš}E.SIR GÙB-la-az [šar-ku-ut-ta – "ён набуў правы чаравік на левую нагу" (KUB 33.15 I 9).

[60] Касмалягічны прынцып, на які абапіраецца аналягавая магія, – адзінства сусьвету, які адначасна складаецца зь дзьвюх частак – нябёснай/боскай/нябачнай і зямной/чалавечай/бачнай. Адносіны паміж імі вызначаюцца раўнаньнем "як уверсе, так унізе" (хаця гэтая фармулёўка прыпісваецца пталемейскаму містыку Гермэсу Трысмэгісту, сам прынцып быў вядомы на ўсім Старажытным Блізкім Усходзе ад нашмат ранейшых часоў). Адзінства сусьвету забясьпечвае наўпроставую адпаведнасьць і ўзаемазалежнасьць падобных элемэнтаў зь яго дзьвюх часткак і самых частак. Гэта дазваляе зрабіць пажаданыя зьмены ў макракосьме, зрабіўшы аналягічныя зьмены ў мікракосьме – і наадварот.

[61] Пад "багамі" маюцца на ўвазе, верагодна, культавыя скульптуры. Гэта пацьвярджаецца й іх месцазнаходжаньнем – "на ахвярніках". "Сапраўдныя" багі патрапляюць у сюжэтны фокус пазьней, калі герархічная прагрэсія жывых істот, захопленых хаосам, дасягае найвышэйшага пункту.

[62] Сьцьверджаньне пра тое, што багі так і не знайшлі Тэліпіну, захавалася часткова толькі ў вэрсіі 2, у KUB 33.4 I:1: na-an [ ] UL [ú-e-mi-e-er]. Хаця радок і няпоўны, сытуацыя паразы дастаткова ясная.

[63] KUB 33.4 I:9–10.

[64] "Ганнаганна" (Hannahanna) – гэта фанэтычны эквівалент ідыяграмы ^{d}NIN.TU, якая спрэс ужываецца ў тэксьце міту.

[65] Collins, B.J. Animals in the Religions of Ancient Anatolia // Collins, B.J. A History of the Animal World in the Ancient Near East. – Leiden–Boston–Köln, 2002. – P. 317–319.

[66] У міце пра зьнікненьне Бога-Грамаўніка (CTH 325) асноўным адрозьненьнем ад міту пра Тэліпіну ёсьць эпізод з бацькам. Тут, да таго, як прыйсьці да Ганнаганны,

Бог-Грамаўнік ідзе да свайго бацькі спытацца пра прычыну няшчасьцяў, і той кажа яму, што прычына ў ім, г.зн. у бацькавым цяжкім граху, і пагражае забіць яго, калі ён не адшукае зьніклага Грамаўніка. Тады Бог-Грамаўнік нясе сваю праблему да Ганнаганны, і тая абяцае яму дапамагчы і выклікае пчалу.

67 KUB 17.10 I:32–34.

68 Гл. KUB 33.1: 29-42; 33.2:5–12.

69 У вэрсіі 2 міту пра Тэліпіну (KUB 33.4) *intermezzo* з Богам-Грамаўнікам апушчанае, так што эпізод з пчалой ідзе адразу пасьля эпізоду з арлом, што падкрэсьлівае іх унутраную сувязь і апазыцыю.

70 KUB 33.9,10.

71 Гл. KUB 17.10 I:24–26.

72 KUB 33.4+IBot 3.141, KUB 33.5,6+7,8.

73 Хаця тэкст моцна пашкоджаны, выглядае, што арол і пчала лятуць тым самым маршрутам.

74 88/d right col.7. Гл. Singer, I. The Hittite KI.LAM Festival. Part One. – Wiesbaden, 1983. – C.49.

75 Паралель у KUB 33.5 II:10–14.

76 Гл. Collins, B.J. Animals in Hittite Literature // A History of the Animal World. P. 315.

77 Тамсама. – P. 245.

78 Saunders, N.J. Animal Spirits. Boston–New York–Toronto–London. 1995. – P. 12. Гл. таксама С. 126–127.

79 У вэрсіі 1 пасьля эпізоду Тэліпінавага гневу йдзе адразу рытуал супакаеньня, які выконвае неакрэсьлены пэрсанаж (KUB 17.10 II:3–32).

80 KUB 17.10 III:10 (i-da-a-lu-uš-ši-it); KUB 33.1:9 (i-da-a-lu); KUB 33.4 IV:1 (i-da-a-lu-uš); KUB 33.8 III:3 (i-da-a-lu), 12 2x (i-da-a-lu-uš); KUB 33.9 III:6 (i-da-a-lu-un). Гл. таксама KUB 33.28 III:4 (i-da-a-lu-uš-ši-it).

81 KUB 17.10 II:3–32.

82 Гаварыць пра спадзяваны вынік як пра дасягнуты можа быць магічным прыёмам.

83 Параўн. KUB 17.10 III:9–12.

84 KUB 33.8 II:13 і KUB 33.10 II:17 адпаведна.

85 Арліныя крылы згадваюцца таксама і ў Камрусэпіных рытуалах у вэрсіі 1 (KUB 17.10 II:35). На жаль, нягледзячы на прысутнасьць ва ўсіх трох вэрсіях, роля арла ў абрадзе – з прычыны лакунаў у тэксьце – застаецца няяснаю.

86 KUB 33.8 II:13–17. Паралель у KUB 33.10 II:17–22. Абодва тэксты ў кепскай кандыцыі.

87 KUB 33.8 III:3–14 прадстаўляе карацейшую й крыху адрозную вэрсію.

88 У выпадку асабістых багоў-грамаўнікоў, гэта будзе бог, адказны за дабрабыт асобы ці сям'і.

89 Wasilewska, E. Creation Stories of the Middle East. – P. 106.

90 Гл. KTU 1:1–1:6 (Dietrich, M.; Loretz, O.; Sanmartín, J. Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit: einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Neukirchen–Vluyn, 1976.)

ІЛУЯНКА І ВЯЛЕС: ХТАНІЧНАЕ БОСТВА ІНДАЭЎРАПЕЙСКАГА МІТУ Ў ХІТЫЦКІМ І БЕЛАРУСКІМ УВАСАБЛЕНЬНЯХ

Надзея Храпавіцкая

(Вільня)

Summary

Belarusian folklore data are characterised by considerable archaism in the Indo-European context, at the same time being very poorly researched. Therefore the comparative analysis of the basic themes of Belarusian folklore and the most archaic Indo-European texts – those of the Hittites – is very promising for the Indo-European studies on the whole. The article focuses on one of the instances where Hittite-Belarusian parallels are striking: the theme of the Storm God vs Serpent struggle. The texts compared are those of the basic Hittite myth about Illuyanka and Storm God, and two reconstructed folklore texts featuring the fight of Piarun and Viales. Etymologic, typological and functional similarities, as well as parallels in the plots of the myth and the reconstructed stories are analyzed.

Хітыцкія міталягічныя тэксты – найбольш старажытныя помнікі, якія сьведчаць пра індаэўрапейскія міталягічныя ўяўленьні, і таму яны ёсьць вельмі каштоўнай крыніцай для рэканструкцыі карціны індаэўрапейскай міталёгіі ў цэлым.

Вымалёўваюцца цікавыя паралелі паміж хітыцкімі міталягічнымі і беларускімі архаічнымі фальклёрнымі сюжэтамі. Дасьледчык Сяргей Санько, які займаўся параўнаньнем хітыцкіх і беларускіх міталягічных уяўленьняў, зазначае, што “Беларуская традыцыйная культура вылучаецца незвычайнай глыбінёй фальклёрнай «памяці»”[1], пры гэтым падкрэсьліваючы, з аднаго боку, “адмысловае значэньне

беларускага матэрыялу для індаэўрапеістыкі", а з іншага – вельмі нізкую вывучанасьць беларускага матэрыялу ў індаэўрапейскай пэрспэктыве[2]. Заўважым, што і больш чым праз дзесяць гадоў ад часу канстатаваньня несуцяшальнага факту нізкай вывучанасьці беларускага матэрыялу, дасьледчык адзначаў, што, "нягледзячы на заўважныя поспехі, трэба прызнаць, што Studia Mythologica Albaruthenica яшчэ не далёка адыйшла ад стартавай кропкі"[3]. Таму праца мусіць пільна працягвацца і надалей, і гэты кірунак досьледаў можа лічыцца пэрспэктыўным, бо, як сьцьвярджае Санько, "(ё)сць падставы думаць, што па меры разгортвання франтальнага вывучэння беларускай традыцыйнай спадчыны колькасць выяўленых архаічных элементаў і цэлых блокаў элементаў (у тым ліку тэкставых) будзе няўхільна нарастаць"[4].

Вымагае пільнай увагі ўпісаньне беларускіх міталягічных уяўленьняў у больш шырокі індаэўрапейскі кантэкст. Па сьведчаньні В. Іванава і У. Тапарова, "у фальклёрных матар'ялах і апісаньнях звычаяў беларусаў (...) вельмі вялік[ая] колькасьць архаічных уяўленьняў, якія могуць супастаўляцца з найбольш старажытнымі сьведчаньнямі аб рэштках паганства ў самых старых помніках іншых славянскіх традыцыяў. (...) адметная даўніна беларускага матар'ялу выяўляецца нават пры параўнаньні з іншымі архаічнымі матар'яламі"[5].

Магчымасьць вартаснага параўнаньня хітыцкіх і беларускіх тэкстаў вынікае з прыналежнасьці абодвух этнакультурных супольнасьцяў да індаэўрапейскага кантынууму, адкуль высноўваецца падабенства падставовых уяўленьняў пра карціну сьвету. Магчымасьць параўнаўчага разгляду хітыцкіх і беларускіх мітаў можа падацца навукова імавернай, дзякуючы таму факту, што беларускі матэрыял прызнаны архаічным сярод іншых у індаэўрапейскім кантэксьце. З іншага боку, мы мусім зважаць на тое, што існуе вялізны разрыў паміж часам стварэньня першых хітыцкіх тэкстаў (канец III–II тысячагоддзяў да н.э.) і часам, ад якога пачалося сыстэматычнае зьбіраньне беларускага фальклёру – фактычна з XIX ст. н.э. Таму шматлікія тэксты, нягледзячы на пэўныя паралелі, мусяць быць рэканструяваныя, дапоўненыя, "здагаданыя", бо цягам такога доўгага часу яны непазьбежна перажылі трансфармацыю, страцілі пэўныя элемэнты ці зьмянілі першапачатковае значэньне, а пэрсанажы старажытных індаэўрапейскіх мітаў "замаскаваліся" пад хрысьціянскіх сьвятых ці "дэманаў", і часам першапачатковая атрыбуцыя пэўнага прататыпа сьвятога можа быць хіба што прыблізнай альбо зноў-ткі рэканструяванай. Сяргей Санько адзначае, што ў гэтым выпадку "вырашальнае значэнне набывае "збалансаванае выкарыстанне двух метадалагічных прынцыпаў, названых намі "прынцыпам прэзумцыі аўтахтоннасці" і "прынцыпам дэканструкцыі традыцыі""[6].

У гэтым артыкуле робіцца спроба параўнаньня хітыцкіх і беларускіх фальклорных уяўленьняў на прыкладзе агульна-індаэўрапейскага сюжэта пра змаганьне між Богам-Грамаўнікам і цмокам: што адпавядае, паводле В. Іванава і У. Тапарова, "сюжэту эпізоду «асноўнага міту» індаэўрапейцаў, ядро якога складае расказ пра двубой Грымотніка (вед. Indra, літ. Perkūnas, ст.-ісл. Fjörgyn, ст.-інд. Parjanya, хіт. Pirű a) (...) з праціўнікам, што вядомы ў індаэўрапейскай традыцыі з іменем, вытворным ад кораню *uel-: бел. Вялес, літ. Velnias, лат. Velns, Vels, ст.-рус. Волас / Велес, ст.-інд. Vala ды інш."[7]. У хітыцкай традыцыі маем два варыянты хацкага міта пра змаганьне Бога-Грамаўніка (Тархунта) з зьмеем Ілуянкам[8].

Такім чынам, у дадзенай працы разглядаецца ў параўнаньні хацкі – раньнехітыцкі міт пра барацьбу Бога-Грамаўніка ды Зьмея Ілуянкі і некалькі адпаведных сюжэтаў з беларускай традыцыі.

Хітыцкі міт пра змаганьне касьмічнага і хтанічнага бостваў існуе ў двух варыянтах. У першым Бог-Грамаўнік церпіць паразу ад Ілуянкі, пасьля чаго дасягае рэваншу з дапамогай пляну багіні Інары. Каб дапамагчы Грамаўніку зьнішчыць зьмея, багіня арганізоўвае бяседу багоў, на якую заваблівае і Ілуянку, папярэдне завабіўшы туды ж яшчэ і сьмяротнага Гупасія. Калі Ілуянка ўжо ня мае змогі вярнуцца дахаты, Гупасій зьвязвае яго вяроўкамі, пасьля чаго Грамаўнік забівае зьмея. Гупасій таксама праз некаторы час гіне праз сваё непадпарадкаваньне волі багіні. У другім варыянце міта Ілуянка перамагае Грамаўніка і забірае ягоныя сэрца і вочы, пасьля чаго апошні, каб узяць рэванш, шлюбуецца са сьмяротнай жанчынай, мае зь ёй сына, якога жэніць зь Ілуянкавай дачкой. У якасьці выкупу хлопец забірае ў цесьця і вяртае бацьку грамаўніковыя сэрца і вочы, пасьля чаго той робіцца здольны зноў змагацца са зьмеем. Падчас бітвы гіне і сын Грамаўніка, які абраў застацца разам зь цесьцем.

У міце прасочваюцца некалькі ўстойлівых матываў: неабходнасьць змаганьня між Грамаўнікам і Зьмеем; спачатку параза, а ў выніку перамога Грамаўніка; істотная роля жанчыны, а таксама сьмяротнага чалавека ў выкананьні акту боскага забойства (як асаблівасьць хітыцкіх рытуалаў у цэлым); патрэба змаганьня як уласьцівасьць Грамаўніка, але не Ілуянкі.

Адпаведнасьць паміж тэкстамі хітыцкай і беларускай традыцыяў можа разглядацца як у кірунку ідэнтычнасьці саміх пэрсанажаў і іх асаблівасьцяў / функцыяў / атрыбутаў, так і ў кірунку прасочваньня падабенства сюжэтных лініяў мітаў.

Адшукваючы паралелі ў беларускіх фальклорных матывах і сюжэтах, мы павінныя паспрабаваць зьвярнуцца да найбольш глыбокай спадчыны індаэўра-

пейцаў на беларускіх землях. Зрэшты, калі гэта “асноўны індаэўрапейскі міт”, то ён мусіць быць прысутны ад пачатку. Разумеем, што занадта сьмела было б спрабаваць прасочваць ягоную генеалогію ад часоў прадстаўнікоў культуры шнуравой керамікі – першых індаэўрапейцаў на нашых землях[9], якія існавалі амаль што сынхронна часу запісу хітыцкага міта пра Ілуянку[10]. Зыходзячы з таго, што міталагічныя ўяўленьні беларусаў прызнаныя вельмі архаічнымі, аўтар лічыць магчымым разглядаць гэты міт у больш шырокім агульнабалцкім кантэксьце. З гэтай прычыны ў працы могуць прыводзіцца не толькі ўласна беларускія, але і роднасныя літоўскія матэрыялы.

Ва ўсходнебалцкай традыцыі міталагічнаму сюжэту пра барацьбу Грамаўніка і Зьмея адпавядаюць шматлікія сюжэты змаганьня Перуна / Пяркунаса і Вялеса / Вяльняса.

Акрамя даволі відавочных сюжэтаў касьмічнага змаганьня паміж Перуном і Вялесам, маюцца больш “закамуфляваныя” сюжэты. Так, літоўскі даследчык Н. Велюс сцвярджае, што “дэградаваўшыя рэлікты матыву барацьбы вяльняса (чорта) і Пяркунаса (*Перуна*) можна знайсці ў казках аб адносінах героя звычайнага паходжання, каваля, салдата, цыгана, з вяльнясам, драконам, змеем, забойцамі, разбойнікамі, у казках, дзе чалавек спаборнічае з вяльнясам, палохае вяльняса і многіх іншых”[11].

В. Іванаў і У. Тапароў прытрымліваюцца думкі, што творы балтыйскага, славянскага і іншых індаеўрапейскіх фальклораў аб барацьбе бога грому і маланкі і яго праціўніка непасрэдна звязаны са старажытнымі міфалогіямі, а чорт і іншыя блізкія да яго персанажы – архаічныя рэлікты яго[12].

Імя Перуна / Пяркунаса адносіцца да аднаго з двух варыянтаў імёнаў індаэўрапейскіх грамаўнікоў – з асновай тыпу $p^{h}er(k^{ho})u\text{-}no$ [13], і ў той жа час этымалагічна зьвязваецца і з імем хітыцкага Пірвы. Напрыклад, С. Санько згадвае хітыцкае слова *peruna* (скала), што інтэрпрэтуецца дасьледчыкам праз канатацыйнае значэньне “максымальнай сакральнасьці”, узвышша, гары – “месца, якое на мікраўзроўні спадкуе структуру ўсяго космасу”[14]. Аднак тыпалагічна (хоць і не этымалагічна) Пярун адпавядае хацкаму Тару[15], хітыцкаму Тархунту (*Tarhunt, Tarhuwant, Tarhunta)* – узорнаму Богу-Грамаўніку, атрыбутамі якога былі “ўдар маланкі”, сякера (часам двухканцовая, тыпу “лабрыс”) ці булава[16]. Дарэчы, маюцца сьведчаньні, што беларускія сяляне называлі “перуновымі стрэламі” знойдзеныя старажытныя каменныя сякеры, што засталіся ад прадстаўнікоў культуры шнуравой керамікі (першых індаэўрапейцаў на нашых землях)[17]. Прызначэньне такіх сякераў разумелася адназначна: “канкрэтная зброя Перуна, перуноў, святога Іллі ці Юрыя[18] – гэта “страла” ці “каменная сякерка, якая падала з неба і трапляла прама ў нячысціка”. Тлумачылася пахо-

джанне гэтай адмысловай зброі па-рознаму, але сутнасць заставалася адной і той жа: яна прызначалася для пазбаўлення чарцей жыцця"[19]. Такім чынам, бачым функцыянальную адпаведнасьць: Пярун (альбо ягоны хрысьціянскі заменьнік Сьв. Ільля) лічыўся богам, які пастаянна змагаецца з "нячысьцікамі" – чарцямі (тут варта зьвярнуць увагу на захаваную ў літоўскай мове аманімію імені Вялеса – Velnias – і слова "чорт" – velnias).

Заўважым, што характэрным элемэнтам беларускіх уяўленьняў пра барацьбу касьмічнага і хтанічнага боствы ёсьць тое, што чорт / Вялес хаваецца ў балатах, дрэвах, каля вады, дзе яго б'е Пярун (пярун). Балота выступае як дакасьмічны стан, "беспарадкавая сумесь зямлі і вады, першасных элементаў, з якіх утвараўся будучы Космас"[20] – увасабленьне Хаосу. У хітыцкіх міталагічных уяўленьнях можна таксама пабачыць падобную ролю балатоў: раззлаваны Тэліпіну, пакінуўшы хату (парушыўшы ў сьвеце касьмічны парадак) сыходзіць "у палі, у лугі і ў балаты. У балоце лясным ён застаўся. Там яго аблыталі вадзяныя гарлачыкі"[21]. Поле / луг / балота выступае як незасвоеная чалавекам прастора, што ня мае дакладных межаў (парадку) і супрацьстаіць іншаму полюсу апазыцыі – хаце, сьвету засвоенаму і ўпарадкаванаму. Варта згадаць таксама замовы і абрады, у якіх усе хваробы ці штосьці нядобрае накіроўваюцца прэч з гарманічнага космасу – на балаты ці ў "Цёмную Зямлю"[22]. Як адзначае Вяч. Іванаў, у хацкіх ці хітыцкіх абрадах зло ці рэчы, што прыносяць няшчасьце, скіроўваюць альбо ў далёкія, цяжкадасяжныя месцы (горы ці мора і балота), альбо ў Падзем'е, напрыклад: "У Цёмную Зямлю хай скіруецца ўсё кепскае, а ўсё добрае хай дадуць каралю Табарну"[23]. Параўнаем, да прыкладу, у нашай традыцыі: "Ідзіце вы, зглаз-урокі, на імхі, на балоты, на топкія аржаваньні, на ніцыя лозы, на гнілыя калоды..." (замова ад ліхога вока); "Пякота, пякота ехала цераз балота на сівой кабыле. Кабыла ўпала, пякота прапала" (ад пякоты); "Ступай у пні, у калоды, у гнілое балота (замова ад ліхаманкі)"[24] ды шмат іншага.

Цікава разгледзець таксама і адпаведнасьць вобразаў Ілуянкі і Вялеса (часам рэпрэзэнтаванага як "чорт" ці "зьмей"). Бачацца пэўныя паралелі як паміж характарыстыкамі, так і паміж самімі імёнамі Вялеса / Вяльняса і Ілуянкі. Ілуянка як хтанічны пэрсанаж мае, зыходзячы з двух варыянтаў хітыцкага міту, як характарыстыкі вадзянога зьмея, так і істоты-валадара падзем'я. Ілуянка жыве альбо ў моры (Бог-Грамаўнік "пайшоў да мора, каб біцца" з Ілуянкам), альбо ў нары ў зямлі (багіня Інара кліча зьмея "з логава", і ён ідзе "да яе наверх"[25]). Адсюль ягонае імя мусіць адлюстроўваць увесь гэты кластэр паняткаў.

А.Г. Сэйс мяркуе, што імя пэрсанажа хітыцкага міта паходзіць ад асірыйскага *ilu* "бог" ды хітыцкага *yankas* "зьмей"[26]. Аднак, на нашую думку, больш

верагоднай можа ўяўляцца вэрсія пра протаіндаэўрапейскае паходжаньне абодвух кампанэнтаў імені Ілуянкі: **illu-* і **ang$^{(w)}$a-* (абодва словы азначаюць зьмея). Тыя ж самыя словы, толькі ў адваротным парадку, зьяўляюцца ў лацінскім *anguilla* "вугор". Слова **illu-* лічыцца роднасным ангельскаму *eel* "вугор", а *anka-* санскрыцкаму *ahi* "зьмей"[27]. Дарэчы, зьвернем увагу, што па-літоўску слова "*angis*" азначае таксама зьмяю – гадзюку[28].

Магчыма прапанаваць і іншую інтэрпрэтацыю першага кампанэнту імя Ілуянкі, якая б улучыла ягоныя "водную" і "падземную" істоты. У артыкуле, прысьвечаным крыўскім легендам пра камяні-краўцы і паходжаньне назваў рэк (Вяльлі), этнакультуролаг Т. Кашкурэвіч адзначае, што існуе старажытная мадэль называння вады, ракі словамі з індаэўрапейскім коранем **uel-*. Кашкурэвіч сьцьвярджае, што "(у) палескіх замовах ды ў іншых тэкстах часта сустракаецца згадка аб "*вадзе Алене*", "*вадзе Ульяне*" ў сувязі са святой вадой увогуле альбо з асабліва шанаванымі крыніцамі ды рэкамі, вада якіх мела гаючыя ўласцівасці[29]. Даследчык прыводзіць меркаванне Р. Агеевай, згодна з якім "з'яўленне імёнаў Алена і Ульяна ў тэкстах заклёнаў і замоваў прымушае думаць аб сувязі гэткіх азначэнняў вады і водных аб'ектаў з колам паганскіх і дахрысціянскіх уяўленняў ды вераняў". Акрамя таго, па сьведчаньні Агеевай, у замовах *Аленай* неаднаразова называюць і валадарку змеяў[30]. Т. Кашкурэвіч, інтэрпрэтуючы паходжанне назвы Вяллі, адзначае, што "шэраг індаеўрапейскіх словаў з коранем **uel-* (...) называе паняцці, звязаныя з *тым* светам"; сярод іх аўтар згадвае хітыцкае *uellu* 'луг; месца, на якім пасвяцца духі памерлых', ст.-ісл. *valhǒll* 'вальгала', літ. *vėlė* 'душа памерлага', лат. *veļu laiks* 'дзень ушанавання памерлых', тах. *walu* 'мёртвы' ды г.д.[31]

Такім чынам, корань **uel-* апынаецца зьвязаным як з вадой, так і зь іншасьветам, што адпавядае атрыбутам Ілуянкі, гэтаксама як і функцыям Вялеса (чыё імя, як згадвалася вышэй, таксама паходзіць ад названага кораня). Паводле энцыкляпэдыі "Беларуская міфалогія", "Вялес быў звязаны з ніжнімі, левымі полюсамі бінарных апазіцый і супрацьстаяў Перуну як прадстаўніку верхніх полюсаў. Паколькі ніжнія полюсы звязаныя з халодным, вільготным, мокрым, то Вялес меў дачыненне да зямных водаў, крыніцаў (ці хаця б часткі іх) і да вытокаў рэк. (...) Вялес лічыўся таксама богам памерлых, падземнага свету, смерці. Акрамя таго Вялес лічыўся богам клятвы, дамовы, міру"[32]. Варта зьвярнуць увагу на апошнюю з пазначаных функцыяў Вялеса, паводле якой ягоная роднасьць з Ілуянкам прасочваецца яшчэ больш цесна. У хітыцкіх мітах менавіта Ілуянка зьяўляецца тым пэрсанажам, які пільнуецца дамовы і верыць дадзеным яму клятвам: напрыклад, паводле заведзеных правілаў, аддае сэрца і вочы Грамаўніка ягонаму сыну ды свайму зяцю, які запатрабаваў іх у выгля-

дзе выкупу, альбо спакойна ідзе на пір па запрашэньні Інары, не спадзеючыся, што багі парушаць закон гасьціннасьці.

Т. Кашкурэвіч[33] прыводзіць бадай што даволі архаічны / меньш трансфармаваны варыянт беларускага міту пра змаганьне Перуна і цмока ("Зьмяёў камень"). Паводле якога, зьмей-кравец, які жыве пад камянём, мае стасункі з зямной дзяўчынай, і ў той час, калі ён засынае ў яе на руках, пачынаецца навальніца, а дзяўчына наўмысна не абуджае зьмея, каб не пасьпеў схавацца, і ў выніку пярун забівае яго (а людзі дабіваюць)[34]. Адзначым, што аўтар падкрэсьлівае зьмяшчэньне акцэнту ў гэтай легендзе не на касьмічнага пэрсанажа, а ў бок хтанічнага, у чым можна знайсьці паралель з хітыцкай міталагічнай сыстэмай, па сутнасьці хтанічнай: "Адна з найярчэйшых рысаў хітыцкае касмалогіі – большая зацікаўленасьць Хаосам ды рознымі негатыўнымі праявамі, чым Космасам ці пазітыўнымі праявамі"; хітыты дэманстравалі "асаблівую цікавасьць і сімпатыю да хтанічных стварэньняў Хаосу"[35].

Магчыма, што легенды падобнага сюжэту, як, напрыклад, літоўская казка "Эгле – вужыная каралева"[36], таксама зьяўляюцца ўсечаным і трансфармаваным варыянтам "асноўнага міту", адно што са страчаным "Грамаўніковым" элемэнтам і тлумачэньнем разьвіцьця сюжэту праз чалавечыя матывацыі. Падобная трансфармацыя міталагічных сюжэтаў – страта боскага элемэнту і перанос акцэнту на чалавека – адзначаецца, напрыклад, У. Пропам[37], як магчымае ці натуральнае пад уплывам часу ці напластаваньняў іншых сьветаглядных сыстэмаў выцясьненьне менавіта міталагічнага сэнсу на пэрыфэрыю. Заўважым таксама, што ў згаданай казцы ўвага засяроджваецца ізноў-такі на "хтанічным баку". Паводле сюжэту, зямная дзяўчына Эгле шлюбуецца з марскім зьмеем Жыльвінасам, жыве зь ім пад вадой, а праз некаторы час выпраўляецца разам зь дзецьмі наверх на зямлю наведаць сваю сям'ю. Калі муж прыплывае да Эгле, ейныя браты падступна забіваюць яго. Эгле, не стрываўшы гора, ператварае сябе і дзяцей у дрэвы.

Паводле аднаго з варыянтаў хітыцкага міта пра Ілуянку, багіня Інара, што належыць да "верхняга" сьвету, заваблівае Ілуянку падняцца наверх – таксама ў госьці да багоў, на пір, дзе ён і гіне, падступна забіты Грамаўнікам (акрамя таго, у міце прысутнічае таксама і Ілуянкавы "прыплод", што выпраўляецца ў госьці наверх разам зь ім). У казцы пра Эгле такім "заваблівачым" зьмея наверх чыньнікам таксама выступае дзяўчына, што належыць да "верхняга" (у гэтым выпадку ўжо чалавечага) сьвету – хіба што тут дзяўчына спрычыняецца да сьмерці зьмея ненаўмысна. У вобразе братоў Эгле, забойцаў зьмея, верагодна сынкрэтызаваліся як багі, так і сьмяротны чалавек, які (прынамсі, паводле хітыцкіх міталагічных уяўленьняў) ёсьць неабходным для ажыцьцяўленьня

боскага акту забойства. Відаць што зь цягам часу ў гісторыі зьмяніўся акцэнт. Роля чалавека выйшла на першы план, і яму былі прыдуманыя чалавечыя матывацыі ўчынкаў: напрыклад, нежаданьне Эгліных братоў, каб дзяўчына жыла далёка ад іх, да таго ж у шлюбе зь нейкай "ненармальнай" істотай, альбо – як у легендзе "Зьмяёў камень" – нежаданьне самой дзяўчыны працягваць стасункі са зьмеем.

Тут варта падкрэсьліць, што ў абодвух сюжэтах пра Ілуянку для забойства зьмея абавязковым элемэнтам ёсьць сьмяротны чалавек (Гупасій ці сын Грамаўніка ад сьмяротнай жанчыны, у залежнасьці ад варыянту міта), які пасьля зьдзяйсьненьня забойства ня можа ўжо жыць звычайным жыцьцём і вымушаны загінуць. Тое самае бачым і ў разгляданых намі вышэй беларускіх сюжэтах: сьмяротны прысутнічае і пэўным чынам спрычыняецца да акту забойства цмока, пасьля чаго альбо атрымлівае "знак" на твары (як дзяўчына з легенды пра "Зьмяёў камень"), альбо ператвараецца ў дрэва (як Эгле і дзеці). Таксама варта згадаць, што як Ілуянка, так і "тутэйшы" зьмей загінаюць праз крэўнага ці сваяка, які адначасова належыць як да сьвету цмока, так і да сьвету людзей ці багоў: Ілуянка гіне пасьля таго, як ягоны зяць (адначасова – сын Грамаўніка) забірае ў яго сэрца і вочы свайго бацькі, ад чаго Грамаўнік робіцца здольны яго забіць; зьмей Жыльвінас гіне праз здраду свайго дзіцяці (адначасова напалову чалавека); зьмей-кравец гіне праз злы намер сваёй "жонкі" (адначасова – зямной дзяўчыны).

Аўтар не прэтэндуе на дастатковае раскрыцьцё тэмы змаганьня касьмічнага і хтанічнага пэрсанажаў у хітыцкай і беларускай традыцыях, але тым не меньш нават па вышэйпададзеным кароткім накідзе некаторых момантаў можна заўважыць, што маюцца вельмі блізкія адпаведнасьці між хітыцкімі і беларускімі ўяўленьнямі. Больш глыбокі кампаратыўны аналіз з улучэньнем больш шырокага кола тэкстаў падаецца пэрспэктыўным і здольным выявіць добра захаваныя архаічныя элемэнты (а значыцца важкі ўнёсак у індаэўрапейскія дасьледаваньні) беларускіх матэрыялаў.

Заўвагі

1 Санько С. Сюжэт пра "зьніклага бога": гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // KRYUJA: Crivica. Baltica. Indogermanica. – Мн.: НВФ "Ваўкалака". – №1, 1994.

2 Тамсама.

3 Санько С. Духоўная перадгісторыя Беларусі: Свет-соцыюм-чалавек у міфа-паэтычнай карціне свету // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. – Том I. – Эпоха Сярэднявечча. – Мн., 2007.

4 Тамсама.

5 Іванаў Вяч. Ус., Тапароў Ул. М. Архаічныя рысы рытуалаў, павер’яў і рэлігійных уяўленьняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. – Мн., 1972. – С 163. – *Цыт. паводле:* Санько С. Сюжэт пра “зьніклага бога”: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // KRYUJA: Crivica. Baltica. Indogermanica. – Мн.: НВФ “Ваўкалака”. – №1, 1994.

Зьвернем увагу яшчэ і на меркаваньне Іванава: “Параўнанне ўсходнеславянскіх (беларускіх) звычаяў асвячэння (сакралізацыі) новага дома з іерархічным парадкам ахвярных жывёлін у ведыйскіх рытуалах, з аднаго боку, а з другога боку, з ахвяра-прынашэннямі рымлянаў, якія цалкам з імі супадаюць, а таксама з аксіялагічнымі (каштоўнаснымі) адрозненнямі паміж тымі ж хатнімі жывёлінамі ў хецкіх законах... вядзе да высновы аб тым, што ўсе гэтыя традыцыі зводзяцца да агульнаіндаеўрапейскай” [Иванов 1989: 80]. Той жа даследчык сцвярджае, што звязаныя з канём дэталі архаічнага рымскага рытуалу Equus October у багата якіх момантах супадаюць з беларускім святам Ярылы [Иванов 1989b: 55–57; Иванов 1989: 83]. – *Цыт. паводле:* Санько С. Сюжэт пра “зьніклага бога”: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // KRYUJA: Crivica. Baltica. Indogermanica. – Мн.: НВФ “Ваўкалака”. – №1, 1994.

6 *Больш падрабязна гл.:* Санько С. Традыцыяналісцкі погляд на традыцыю. – http://kryuja.org/artykuly/sanko/tradycyjanaliscki_pahliad_na_tradycyju_prezumpcyja_autachtonnasci_i_dekanstrukcyja_tradycyji_-2.html.

“Прэзумпцыя аўтахтоннасьці”: “Гэты прынцып патрабуе, каб усялякая зьява культуры перадусім разглядалася як мяйсцовая з паходжаньня, як паўсталая ў выніку паступовага эвалюцыйнага развою самой мяйсцовай культуры, калі адваротнае не даведзена або не можа быць даведзена”.

“Дэканструкцыя традыцыі”: “новае перараскладаньне ўсяе нашае традыцыйнае спадчыны на яе складовыя элемэнты з акцэнтаваньнем увагі на маргіналізаваных і рэпрэсаваных яе кампанэнтах (у прыватнасьці, балцкім і дахрысьціянскім) і надаваньнем ім права голасу”.

7 Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М., 1974. – *Згадка ў*: Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) ды Бярэзіна // Druvis, №1. – 2005.

8 *Тэкст міта гл., напр., тут:* Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. с древнемалоазиатских языков, вступит. статья и коммент. Вяч. Вс. Иванова. – Москва: Художественная литература, 1977. – С. 55.

9 Паводле М. Чарняўскага (Чарняўскі М.М. Ілюстраваная гісторыя старадаўняй Беларусі. Першабытны перыяд. – Мн.: Выдавецкі цэнтр БДУ. – 2003), дакладная індаэўрапейская атрыбуцыя – у плямёнаў культуры шнуравой керамікі і баявых сякераў, што запачаткавалі бронзавы век на нашых землях. Часавы пэрыяд - канец III – пачатак II тысячагоддзя да н.э. (то бок, фактычна шнуравікі існавалі сынхронна з раньне-хітыцкай дзяржавай). Плямёны шнуравой керамікі, рассяліўшыся па тэрыторыі Эўропы, далі пачатак балцкім, славянскім і германскім плямёнам (што праўда, міты апошніх у эсэ не разглядаюцца).

10 Так, разгляданы міт пра Ілуянку і Грамаўніка, паводле лінгвістычнага аналізу тэксту, дасьледчык Гофнэр адносіць да часоў хітыцкага Старога Каралеўства (каля 1750 –

1500 гг. да н.э.) ці нават да ранейшых часоў (Hoffner, Hittite Mythys, p. 11. Cf., Kühne, *NERTROT*, 155).

11 Гл.: *Велюс Н.* Хтонический мир в литовской мифологии. С. 87. – Цыт. паводле: Ненадавец А. Чорт у легендах і паданнях беларусаў. - http://jivebelarus.net/our-heritage/chort-in-bel-legends.html?page=6.

12 Гл.: *Иванов В.В., Топоров В.М.* Исследования в области славянской древности. – Москва, 1976. – С. 22–24. – Паводле: Ненадавец А. Чорт у легендах і паданнях беларусаў. – http://jivebelarus.net/our-heritage/chort-in-bel-legends.html?page=6.

13 Paplauskaitė, Inga. The Structure of the Ancient Indo-European Pantheon and Its Reflection in Individual Indo-European Traditions // Languages and Cultures of the Baltic Region. – Collection of Papers I. – Vilnius University Press, 2006.

14 Санько С. Сюжэт пра "зьніклага бога": гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // KRYUJA: Crivica. Baltica. Indogermanica. – Мн.: НВФ "Ваўкалака". – №1. – 1994.

15 Дарэчы, паводле Hittite Concise Dictionary слова Taru = "дрэва"; у той жа час імя Пярун / Пяркунас этымалагізуецца ад **perk^w us* = "дуб". Так што прасочваецца сувязь Бога-Грамаўніка з дрэвам. Разгляд гэтай паралелі, аднак, не ўваходзіць у задачы артыкула.

16 http://en.wikipedia.org/wiki/Teshub.

17 Гл., напр., згадку ў: Насевіч В. Таямніцы зніклых народаў. – "Чырвоная Змена", 23 лістапада, 1993 г. – № 117 (13701).

18 Заўважым яшчэ адну асаблівасьць: у беларускай традыцыі "цмокаборцам" лічыцца і Сьв. Юр'я. Аднак вобраз Юр'і як змагара з цмокам – дый вобраз Юр'і ўвогуле – ёсьць сапраўды вельмі шматроўневым і шматфункцыянальным і, фактычна, не будзе закранацца ў гэтым эсэ (падобная тэма вымагае больш глыбокага і пашыранага дасьледаваньня).

19 Ненадавец А. Чорт у легендах і паданнях беларусаў. – http://jivebelarus.net/our-heritage/chort-in-bel-legends.html?page=6.

20 Дучыц Л., Лобач У., Санько С. Балота // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Уклад. С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск: Беларусь, 2004. – 592 с.

21 Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. с древнемалоазиатских языков, вступит. статья и коммент. Вяч. Вс. Иванова. – Москва: Художественная литература, 1977. – С. 55.

22 "Цёмная зямля" (dankuiš daganzipaš) у хітыцкіх міталагічных уяўленьнях выступае як сфэра хтанічных боствaў, "зямля пад зямлёй". Б.Дж. Колінз прапаноўвае перакладаць гэты тэрмін як "Цёмнае Падзем'е" альбо проста "Падзем'е". Гл.: Collins, Billie Jean. Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult // Magic and Ritual in the Ancient World. (Paul Allan Mirecki, Marvin W. Meyer). – BRILL, 2002.

23 Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. – с. 260.

24 Клімковіч І. Чортава вока. – http://www.dziejaslou.by/inter/dzeja/dzeja.nsf/htmlpage/klim7?

25 Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. с древнемалоазиатских языков, вступит. статья и коммент. Вяч. Вс. Иванова. – Москва: Художественная литература, 1977. – С. 52–53.

26 Sayce, A.H. “Hittite Legend of the War with the Great Serpent,” *JRAS* (1922), p. 185.
27 http://www.absoluteastronomy.com/topics/Illuyanka.
28 Rusų – lietuvių Lietuvių – rusų kalbų žodynas. – Vilnius: Leidykla „Žodynas“, 2003.
29 Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) ды Бярэзіна // Druvis, №1, 2005.
30 Агеева Р. Происходжение имен рек и озер. – М., 1985. – С. 116–117. – *Згадка ў*: Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) ды Бярэзіна // Druvis, №1, 2005.
31 Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) ды Бярэзіна // Druvis, №1, 2005.
32 Зайкоўскі Э., Райкова А., Санько С. Вялес // Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік. Уклад. С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск: Беларусь, 2004. – 592 с.
33 Кашкурэвіч Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) ды Бярэзіна // Druvis, №1, 2005.
34 *Гл. легенду “Змяёў камень”, № 610:* Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; Рэд. тома А.С. Фядосік. – Мн.: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.
35 Дубянецкая І. Хітыцкая міталёгія. Лекцыйны матэрыял. http://moodle.ehu.lt/course/view.php?id=543.
36 Гл., напр.: http://www.geocities.com/athens/oracle/2810/egle.html.
37 Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/index.php.

СІНЯЯ СВІТА ТЭЛІПІНУ

Ганна Кавалёва
(Менск)

Summary

It is striking how close some concepts and images in mythological texts from different cultural settings and different times could be. This study deals with some textual and conceptual similarities between the two myths belonging to different traditions, namely, Hittite and Belarusian. However different, both civilisations share a remote cultural milieu, a common Indo-European background, which may explain – at least indirectly, some evident similarities in their world-view and cosmological imagery. A textual analysis of a Belarusian myth, *The Blue Robe Inside-Out Sewn* on the one hand, and a Hittite myth of Telipinu on the other, revealed a picture of the cosmic structures and functions shared by both stories. Moreover, the fact that both major characters went through a complicated initiation by the forces of chaos to obtain their cosmic kingship, allows us to consider a ritual aimed at a recurrent re-initiating of the cosmic mechanism, with might underline both texts.

Прачытанне міфалагічных тэкстаў дае магчымасць наблізіцца да асноў культуры, да тых канстантаў, што вандруюць з кантыненту на кантынент, з часу ў час, змяняючы свае формы, але застаючыся сутнасна ўсё тымі ж.

У 1901 г. у Магілёве пабачыў свет шосты выпуск збору беларускага фальклору Еўдакіма Раманава (“Казкі”), а крыху больш чым праз дзесяць год чэх Бедржых Грозны

расчытаў хітыцкае пісьмо, падараваўшы чалавецтву магчымасць вывучэння яшчэ адной старажытнай цывілізацыі. Падавалася б, незвязаныя падзеі, адрозныя народы. Аднак гэта не зусім так. Абодва народы, акрамя прыналежнасці да індаеўрапейскай моўнай супольнасці, маюць падабенства ў культуры, у прыватнасці ў міфалогіі. Мова – гэта ўвасабленне досведу чалавецтва, яго духоўных практык у тым ліку. Значыць, моўная роднасць дае падставы меркаваць пра іншыя падабенствы. Праведзены параўнальны аналіз хітыцкахацкага міфа пра бога Тэліпіну (Telipinu(š))[1] і беларускай казкі "Сіняя Світа Налева Пашыта"[2] стаўся таму пацверджаннем. Міф і казка падобныя як блізнюкі! Што праўда, ніхто нікога не капіяваў, тым не менш падабенства сюжэту і задумы можна прасачыць не толькі на ментальным, але найперш на тэкстуальным узроўні.

Мы маем у сваім распараджэнні дзве гісторыі-катастрофы, якія мусяць перазапусціць гэты свет наноў. Так, космас ужо ёсць, але спарадычна паўстае вельмі важная задача – перанараджэнне гэтага космасу, рытуальнае абнаўленне. Каб гэта здзейсніць, неабходна вярнуцца да пункту, што лучыць у сабе пачатак і канец свету, дзе космас і хаос утвараюць непадзельнае адзінства.

На маю думку, менавіта гэта ёсць асноўная задача і казкі пра Сінюю Світу, і міфа пра Тэліпіну – дзвюх гісторый пра змену цыклаў, не пра сам космагенэзіс (стварэнне свету), але пра яго аднаўленне.

І таму першая задача, што стаіць перад героямі, – гэта абрынуць наяўны гарманічны свет у хаос. Гэты хаос можа вельмі яскрава выяўляцца: "і не полба, ні ячмень больш не цвітуць. Каровы, авечкі і людзі больш не даюць нашчадкаў. А тыя, што зацяжарылі, не могуць нарадзіць. Горныя даліны пасохлі. Дрэвы пасохлі, і новыя парасткі не растуць. Пашы пасохлі. Крыніцы пасохлі. І ў краіне пачаўся голад, так што і людзі і багі паміраюць з голаду"[3]. А можа быць прыхаваным, існаваць патэнцыйна, значыцца, увайсці з прычыны адсутнасці касмічнага гаспадара.

Падобна выглядае сімвалізацыя космасу ў абодвух творах – хата і двор, за брамаю якога пачынаецца іншы свет. Так "Синяя Свита – налево сшита – Соломенный кувпак пирид царем стояв добрым молодцом, по двору бех чорным соболем, под вороты лез белым горностаем, по полю бех щерым зайцем"[4]. Тое самае і ў гісторыі Тэліпіну. Пашырэнне бедства суправаджаецца выхадам Тэліпіну за межы касмічнай гармоніі: "Вакно завалакло дымам, дом ахутала чадам. У агмені задыхаюцца дровы"[5].

Аднак, звернемся да сутнасці галоўных персанажаў. Тэліпіну – бог урадлівасці, сын Бога-Грамаўніка, ён – наступная генерацыя, ён – будучыня. І хай сабе міфы не прадугледжваюць скананне бога-грамаўніка – бацькі, але

тым не менш за развіццё, за працяг жыцця адказвае менавіта маладзейшы, бо ён па сваёй прыродзе ўжо ёсць працягам.

Тое самае бачна і з Сіняй Світай – ён заступнік на царства, больш прэтэндэнтаў няма, ён такім чынам таксама становіцца адзінай магчымасцю для будучыні. Але дзеля прыняцця абодвума сваіх касмалагічна-кіраўнічых функцый ім трэба прайсці каранацыю, падцвердзіць сваё права на космас, але гэты працэс ініцыяцыі мае толькі адзін сцэнар – падзяленне космасу і хаосу, паўторнае рытуальнае іх развядзенне.

Тэліпіну абрынаецца ў хаос праз сваю злосць і крыўду, што ў міфе характарызуюцца як хаосныя праявы, але патэнцыйна ён змяшчае і космас, і хаос у сабе, ён біпалярны. Проста ў пэўны момант шалі пераважваюць у іншы бок і касмічны бог плоднасці пераўтвараецца ў бескантрольнага хаатычнага разбуральніка.

Тую ж самую біпалярнасць змяшчае ў сабе і Сіняя Світа, але на першы план у дадзеным выпадку высоўваецца менавіта ягоная хаосная сутнасць. Само ягонае імя *Сіняя Світа Налева Пашыта* акцэнтуе ўвагу на незвычайным крoі ягонага адзення. А ў міфалагічнай свядомасці знешні выгляд мае важную семантычную функцыю. У гэтым сэнсе нязвыклы пашыў адзення стаецца сімвалам ненармальнасці героя, належнасці не да гэтага свету. Сіняя Світа – перакручаны, заблытаны. Правае ў яго не на правым баку, левае не на левым. Ён нібы люстраны адбітак самога сябе, нешта, што па-за касмічным, упарадкаваным светам. Гэтая акалічнасць кажа пра тое, што Сіняя Світа ўжо часткова легітымізаваны ў хаосе, значыць, каб стаць валадаром касмічнага царства, яму проста неабходна вылушчыць касмічнасць з уласнай хаоснасці.

Калі Сіняя Світа ўжо апрыёры можа прайсці на “той” свет, то Тэліпіну трэба правесці пэўныя маніпуляцыі. Таму ён перад сыходам мяняе свае чаравікі месцамі і таксама становіцца “няправільным”, не касмічным.

Калі Тэліпіну “*правы* чаравік набувае на левую нагу, а левы чаравік – на правую”[6], а Сіняя Світа – *налева* пашыта, то гэта характарыстыкі не проста адзення, але хады сонца, якую яны мяняюць на супрацьлеглую. Яны не проста пераапранаюцца, але адкручваюць час назад, да таго моманту, калі з хаосу трэба будзе наноў стварыць космас.

Калі разгледзець прасторавыя аналогіі, то і тут знойдзецца багата цікавостак. Акрамя космасу-хаты, маюцца іншыя прасторавыя перагукванні.

Па-першае, рух ад абгароджанай прасторы, ад уладкаванага жыцця сімвалізуе набліжэнне да хаосу. Сіняя Світа бяжыць ажно ў трыдзесятае царства, а Тэліпіну “сышоў у палі, лугі і ў балаты. У балоце лясным ён застаўся”[7]. Прычым нідзе няма варыянтаў сыходу, ні адзін, ні другі ані хвіліны не разважаюць, у які

бок ім трэба падацца. У іншасвет можна сысці толькі па адной дарозе, гэта так званая "абвужанасць таго свету"[8]. Да прыкладу, Тэліпіну ідзе з хаты ў лугі, палі, але застаецца ў лясным балоце, як адзіна магчымай мэце сваёй вандроўкі. Так, ад хаты ягоны далягляд пашыраецца (палі, лугі), але потым усе магчымыя шляхі непазбежна сыходзяцца ў лясное балота. Тое самае адбываецца і з Сіняй Світай: ад царства ён прыбягае да поля (дакладней, да нейкага месца на ім), да балота і да дуба. Свет сыходзіцца ў пэўным пункце.

Неад'емным і часцяком асноўным сімвалам іншасвету з'яўляецца балота. Па-першае, яно па-за межамі космасу, яно не паддаецца кантролю. Гэта невядомая варожая стыхія. Балота, твань уяўляе з сябе ваду з брудам, гэта значыць, не чыстую субстанцыю, але змяшаную. Вельмі цікавае тлумачэнне з'яўлення балот дае беларуская міфалогія. Паводле яе, балоты былі створаныя праз шкодніцтва чорта, які павыплёўваў скрадзеную падчас стварэння зямлю[9]. Красамоўна апісвае ўяўленне пра балота і міф аб знаходжанні ў ім галоўнага нячысціка, які чакае, пакуль людскія грахі разарвуць ланцуг[10].

Так ці інакш абодва персанажы прыходзяць да балота, у якім яны і сцішваюцца. Тэліпіну засынае, а Сіняя Світа замірае, хаваючыся. Тут няма часу, няма руху. Тут бясчассе і нерухомасць.

Звяртае на сябе ўвагу і трох'ярусная светабудова. Сіняя Світа асабіста абходзіць іх: першая ягоная вандроўка была ў гарызантальнай плашчыні (сярэдні свет) – луг; другая – у падзем'е (ніжні свет) – балота, а трэцяя – у верхні свет – на дрэва. Тэліпіну ж сам не бадзяўся па ўсіх узроўнях, але адпраўлены богам Сонца арол прадэманстраваў наяўнасць іх усіх: "Абшукай высокія горы, глыбокія долы абшукай! Блакітныя хвалі абшукай!"[11]. Відаць, маецца на ўвазе тое, што птушка мусіла шукаць Тэліпіну паўсюль, поўніца свету якраз і ўвасабляецца ў структурным дзяленні верх-сярэдзіна-ніз. Сіняя Світа ўласна праходзіць усе наяўныя ярусы, легалізуючыся як гаспадар[12].

Казка пра Сінюю Світу вельмі гарманічна ўключае ў сябе касмаганічны сюжэт. Калі Світа перакідваецца на лузе ў тры кветкі, гэта можа азначаць не проста канспірацыю, але спробу стварэння космасу, паралельна з ужо існуючым (тут луг можа выступаць як сінонім вады, а тры кветкі выклікаюць аналогію з трыма іскрамі, што ўтварыліся пасля Перуновай атакі каменнай выспачкі сярод бязмежнай вады[13]). Гэтая прыгода Світы можа ілюстраваць і магчымую пагрозу знішчэння космасу, як знішчаныя былі кветкі, і немагчымасць існавання некалькіх Сусветаў адначасова.

Такім чынам, далейшае жыццё і існаванне свету залежаць найперш ад кожнага з гэтых двух персанажаў. Сіняя Світа мусіць набыць касмічнасць, бо то-

лькі тады ён станецца пераемнікам царства, а Тэліпіну мусіць пакінуць сваю касмічнасць жывою, бо перамена свайго характару на нешта зусім супрацьлег-лае прывядзе да незваротнай катастрофы і распаду сусвету.

Так, мы маем двух гарантаў будучыні, што трывала заселі ў хаосе. Але гэта не так небяспечна для залежнага ад іх свету, як падаецца спярша. Бо галоўным прынцыпам ініцыяцыі і ёсць паміранне ў ранейшай сваёй якасці і нараджэнне ў новай.

Сімвалічнае паміранне Тэліпіну ёсць не што іншае, як адыход ад ягонай касмічнай сутнасці і распусканне сябе ў хаосе. Раззлаваны, ён пачынае выконваць ролю цалкам супрацьлеглую ролі Бога-Грамаўніка. Тэліпіну нясе разбурэнне, Тэліпіну знішчае свет, хоць мусіць якраз ахоўваць яго і апекавацца яго дабрабытам.

Як вярнуць Тэліпіну з хаосу? Праз тое, што ён яўляе сабою мяшанку супрацьлегласцяў, папросту трэба аддзяліць гэтыя біпалярнасці, пакінуўшы для Тэліпіну толькі адну магчымую іпастась.

Праблема ж палягае ў тым, што ўсё закручваецца ў клубок, змешваецца, спайваецца. Самае важнае, што трэба зрабіць для Тэліпіну і для свету адначасова, – аддзяліць кепскія, цёмныя пачуцці ад добрых цягам магічнага рытуалу багіні Камрусепы: “І для Тэліпіну я запальваю вогнішча. Тут і там я запальваю агонь. Я ўзяла ў Тэліпіну з ягонага цела зло. Я ўзяла віну яго. Я ўзяла гнеў яго. Я ўзяла яго сярдзітасць. Я ўзяла яго лютасць. Я ўзяла яго раз’юшанасць”[14]. Прычым у гэтым выпадку этычнае падзяленне на добрае і кепскае будзе да месца, бо сам міф разводзіць эмоцыі па розныя бакі сусвету. У хітыцкіх тэкстах космас і хаос маюць яскравую эмацыйную характарыстыку. У Тэліпіну кепскія рысы не проста забіраюцца, але адпраўляюцца ў Цёмную зямлю: “На Цёмнай зямлі паставілі бронзавыя пустыя пасудзіны. Іх накрыўкі свінцовыя. Але на іх замкі з жалеза. Хто ў іх войдзе, з іх уверх потым не выйдзе, а там усярэдзіне і загіне”[15]. Хаосныя сілы аддзяляюцца ад касмічных сілаў ладу і гармоніі. Праз ачышчэнне Тэліпіну аўтаматычна адбываецца і ачышчэнне свету. Ён стаўся крыніцаю няшчасцяў і крыніцаю вызвалення ад іх. Потым Тэліпіну далучаецца да астатніх багоў, і парадак усталёўваецца наноў.

У выпадку з Сіняй Світай той самы эфект дасягаецца пры дапамозе кантактнай магіі, не праз раздзяленне несумяшчальных якасцяў, але праз пера-нараджэнне, вяртанне ў гэты свет. Так, цягам некалькіх падарожжаў на “той” свет Світа атрымоўвае сваю дасканалую хаоснасць, праходзіць ініцыяцыю, становіцца прызнаным у іншасвеце. Толькі тры вандроўкі могуць завершыць гэты працэс. Скончыўшы фармаванне сваёй хаоснай (першаснай) іпастасі, Світа мае магчымасць паўстаць у выглядзе касмічнага гаспадара. Падчас

апошняй вандроўкі на цудоўны дуб птушка Нагай, жыхарка свету нежывых, ператварае яго ў пёрка і спускае ў самы цэнтр сусвету, на самы галоўны ягоны рухавік – на цара-чараўніка. Такім чынам, душа – а пёрка і ёсць сімвалам душы – рэінкарнуецца ў новай сваёй фізічнай сутнасці. Тут Світа атрымоўвае сваё сапраўднае аблічча і перастае перакідвацца жывёламі, рэчамі, рыбамі ды кветкамі.

Дарэчы, у абедзвюх гісторыях героі не дзейнічаюць саматугам. Яны маюць вакол сябе колькі дзеючых асобаў. І калі ў Тэліпіну гэта багі, што ўсімі сіламі імкнуцца дапамагчы развязаць праблему, то вакол Світы адно толькі шкоднікі і злыдні, як, да прыкладу, праз меру спраўныя служкі цара. Аднак у кожнага з іх ёсць свой “жывёльны” (у абодвух выпадках крылаты, лятучы) персанаж, што з’яўляецца медыятарам, расстаўляючы апошнія кропкі над “і”.

Для Тэліпіну, які даволі моцна заснуў у сваім балоце, сітуацыя застыла. Выкліканы ім хаос – гэта адбіранне ў жыцця магчымасці руху, хады наперад, быццам гвалтоўна спынены гадзіннік, які імкнецца, але ўсё адно стаіць на месцы. Але гэтага яшчэ недастаткова, бо вяртанне Тэліпіну з хаосу немагчыма, бо самога хаосу ў сваёй поўніцы яшчэ няма. Толькі калі Тэліпіну пасля нечаканага абуджэння пачынае руйнаваць усё навокал, настае сапраўдны калапс, сапраўднае адзінаўладдзе хаосу. І толькі тады за справу бярэцца багіня магіі Камрусепа, бо раней яна за яе ўзяцца не можа. Трэба было праверыць іншыя магчымасці, бо ўдзел Камрусепы – самы скрайні варыянт у самых скрайніх выпадках. А пераводзіць бога ўрадлівасці ў стан шалу малюсенькая пчала, якая, нягледзячы на сваю пачэсную місію знайсці ўцекача, правакуе поўнае паглынанне Тэліпіну хаосам, што выйшаў вонкі з самога ж Тэліпіну. Ізноўтакі, калі б Грамаўнік не абрынуўся на самае дно, сітуацыю было б немагчыма падштурхнуць да вырашэння, бо яна сама па сабе была падважаная. Трэба было, каб яна стала дакладнай, каб з’явілася магчымасць для яе вырашэння. Толькі калі на самую дасканалую касмічнасць Тэліпіну лягла самая дасканалая хаоснасць, калі сітуацыя стала дынамічнай, толькі тады стала магчымым яе развязаць, бо пакуль свет знаходзіўся ў падважаным стане, такімі былі і ўсе пачаткі свету, ніякай эфектыўнасці ў застыўшай прасторы быць не магло. Пасля першай незавершанай спробы знішчэння свету Тэліпіну перастаў існаваць у якойсьці акрэсленай ролі і выглядзе, ён, па сутнасці, проста перастаў быць. Ягоны сон ані смерць, ані жыццё. А тое, што арол не знайшоў яго, кажа пра нябачнасць Тэліпіну. Другое падарожжа на “той” свет стала неабходным для набывання хоць якога аблічча, каб ад гэтага пачаць фармаванне космасу. Тэліпіну стаў існаваць у хаосе не так дзеля таго, каб знішчыць свет, як дзеля таго, каб атрымаць сваю касмічную сутнасць.

Дзякуючы пчолцы, свет перакуліўся ў пракаветны хаос і з'явілася магчымасць для яго пераўтварэння, перафармавання. Наноў рытуальна быў аддзелены космас, якім стаў апекавацца добры бог Тэліпіну.

У Сіняй Світы медыятарам выступае птушка Нагай, якая пераўтварае яго ў пёрка, пазбаўляючы яго ўсіх ранейшых ягоных характарыстык. Яна, па сутнасці, забівае яго мінулага і робіць яго фізічна неіснуючым – душой. Астральная сутнасць не можа жыць у гэтым свеце, і толькі праз сваю матэрыялізацыю, новае нараджэнне ў космасе Сіняя Світа становіцца ініцыяваным на касмічнае царства. Як Тэліпіну стаўся бачным для касмічных багоў, якія падчас ягоных трансфармацый аніяк не маглі яго пабачыць і знайсці, так і Сіняя Світа становіцца інтранізаваным толькі пасля таго, як яго прызнаюць жыхары гэтага свету як заступніка на царства (так бы мовіць, яны *бачаць* яго царом *касмічнага* царства). Сіняя Світа неаднакроць хадзіў у іншасвет, каб атрымаць свой касмічны "твар", рыхтык і як Тэліпіну. Гэта ідэя яднае абодва тэксты – стварэнне касмічнага гаспадарання з хаоснага бязладдзя. Яны абодва адпраўляліся на "той" свет некалькі разоў, "каб вярнуцца ў пачатковы свой стан"[16].

Вельмі цікавымі з'яўляюцца яшчэ дзве падобныя дэталі. Для таго каб скончыць цыкл пераўтварэнняў, варта падцвердзіць іх завяршэнне. Так, Камрусепа пераказвае ў сваім магічным заклёне характарыстыкі Тэліпіну, яго значэнне. А цыкл Сіняй Світы замыкаецца прызнаннем яго правоў на царства праз згоду аддаць за яго дачку.

Такім чынам, два кароценькія тэксты выяўляюцца вельмі складанымі, дэталёва распрацаванымі рытуальнымі рэцытацыямі, што маюць на мэце не даць гармоніі і дасканаласці абрынуцца ў пракаветную цемру, але спраўдзіць яе бясконцае гарантаванае існаванне. Шмат агульных рысаў падштурхоўваюць да правядзення больш глыбокіх аналогій між культурнымі сістэмамі Старажытнага Блізкага Усходу і Беларусі.

Заўвагі

1. Hoffner, Harry A., *Hittite Myths* (Society of Biblical Literature: Writings from the Ancient World Series 2, ed. Gary M. Beckman), Atlanta, 1990 (2nd edn 1998)
2. Романов Е.Р. Белорусскій сборник. Выпуск шестой. Сказки. – Могилев: Типографія губернскаго правленія, 1901. – С. 488–490.
3. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. с древнемалоазиатских языков, вступит. статья и коммент. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Художественная литература, 1977. – С. 56.
4. Романов Е.Р. Белорусский сборник ... С. 488–489.

[5] Луна, упавшая с неба... С. 55
[6] Тамсама. С. 56.
[7] Тамсама.
[8] Санько С. Некаторыя падставовыя prасторавыя і часавыя структуры ў беларускім фальклоры // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча / В.Б. Евароўскі [і інш.]; рэд. кал.: В.Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – С. 203.
[9] Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд.тома А.С. Фядосік. – 2-е выд., дап. і дапрац. – Мн.: Бел. навука, 2005. – С. 33.
[10] Багдановіч А. Перажыткі старажытнага светасузірання ў беларусаў. Этнаграфічны нарыс (рэпрынтнае выданне). – Мн.: Беларусь, 1995. – С. 129–130.
[11] Луна, упавшая с неба... С. 56.
[12] Вельмі нагадвае ініцыяцыю на шамана. Гэта пацвярджае таксама згадка аб цары-чараўніку, то бок, каб стаць пераймальнікам царства, Сіняя Світа і цар мусяць быць аднолькава моцнымі (Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – М.: Наука. 1982).
[13] Легенды і паданні … С. 32.
[14] Луна, упавшая с неба … С. 57.
[15] Тамсама. С. 59.
[16] Санько С. Некаторыя падставовыя прасторавыя і часавыя структуры... С. 204.

HOMO POLITICUS

КРАЁВАЯ ІДЭЯ Ў ГІСТАРЫЧНАЙ РЭФЛЕКСІІ. ПАРАЎНАЎЧЫ АНАЛІЗ[1]

Макота Хаясака

(Токіа)

Summary

This paper was focused upon the comparative analysis for the 'krajowość' idea (locality, regional patriotism), which conception was presented widely by the noble elite (szlachta) of the former Grand Duchy of Lithuania in the early 20-th century. Their 'krajowość' idea differed from the Polish national movement lead by Roman Dmowski.

Considering the Japanese social thoughts after the Russo-Japanese War, we can find the remarkable figures like I.Nitobe and K.Yanagida, who introduced the ethnology into the Japanese academism as new methodological trend developing in Europe of that time. But Japanese thinkers closed their concern only in the agrarian reforms and enlightenment for peasantry, and did not engage in the political action. In this respect their non-political viewpoint, obviously differed from that of noble elite of the former Grand Duchy of Lithuania.

After the decline of soviet regime Marxist mono-lineal historical science lost the hegemony in Japanese academism. The historians of new generation accepted new trend like social history followed by French historical science of "Annales". Author is convinced that the 'krajowość' idea could give us universal key to resolve the contemporary political and social problems in the world wide scale and the mutual collaboration on the base of research for 'krajowość' would be possible.

Вядомы японскі пісьменнік Ротароў Сіба (1923–1996) у сваім рамане "Хмары над схіламі" *(Sakanoueno-Kumo)* надзвычай трапна апісаў стан японскай грамадска-палітычнай свядомасці і тыя інтэлектуальныя плыні, якія нарадзіліся падчас расійска-японскай вайны[2]. Ён паставіў пытанне: ці варта паўтараць і капіраваць вопыт нашых продкаў перыяду Мэйдзі[3], якія пераймалі сістэмныя мадэлі еўрапейскіх дзяржаў і нават імкнуліся прадэманстраваць іх перавагу над японскай мадэллю? Імкненне да фарсіраванай еўрапеізацыі грамадства павінна было служыць будаўніцтву сучаснай дзяржавы. *Kumo,* або хмара, сімвалізавала асноўныя мэта еўрапеізацыі.

Гэта паняцце, вытокі якога ўзводзяцца да перыяду Мэйдзі, не адпавядае існуючым як унутраным, так і знешнім умовам. Яно прыўносіць у свядомасць толькі адмоўныя рысы. Р. Сіба імкнуўся давесці, што хоць японцы і дасягнулі максімальна магчымага ўзроўню жыцця, але хмары ўсё яшчэ вісяць над намі, і прыйшоў час шукаць тое, што знаходзіцца над імі. Гэта пасланне пісьменніка маладому пакаленню і адначасна падказка шляху развіцця.

Яго крытычны погляд закрануў шмат негатыўных сацыяльных з'яваў. Гэта і заняпад японскай правінцыі, пагаршэнне матэрыяльных умоваў жыцця, эканамічны спад, дрэнная дэмаграфічная структура, старэнне насельніцтва, змяншэнне колькасці насельніцтва ў правінцыі, празмерная ўрбанізацыя сталічнага рэгіёна, заняпад сістэмы сацыяльнага забеспячэння, пагаршэнне медыцынскага абслугоўвання, нізкая заработная плата і г.д. Змяншэнне прапановаў працы і беспрацоўе ўплывае на моладзь. Пісьменнік папярэджваў, што гэтыя негатыўныя з'явы вядуць да ўпадку маралі, культуры і спрыяюць сацыяльнай дэмаралізацыі.

Улады Японіі спрабуюць супрацьстаяць гэтым працэсам шляхам стварэння "Блока Усходняй Азіі" або "Зоны Ціхаакіянскага эканамічнага супрацоўніцтва" (*Pan Pacific Partnership*), паводле ўзору Еўрапейскага Саюза. Але пакуль гэта толькі ідэя, і не відаць аніякіх дзеянняў, накіраваных на яе рэалізацыю. Паколькі Усходняя Азія не з'яўляецца адзінай культурнай супольнасцю з адзінымі каштоўнасцямі, то ўсё больш небяспечнай становіцца экспансія Кітая, і не толькі палітычная або эканамічная, але нават ваенная. Дзве дзяржавы, якія дзеляць Карэйскі паўвостраў, працягваюць гонку ўзбраенняў, з цяжкасцю час ад часу згаджаючыся прыняць удзел у дыпламатычнай гульні. Перспектывы іх аб'яднання непрыкметныя. У адносінах да Японіі карэйцы падкрэсліваюць сваю культурную перавагу і больш старажытную гісторыю. А Японія не адчувае ніякай культурнай супольнасці з Карэяй. Больш моцныя эканамічныя сувязі яднаюць Японію з Кітаем, але палітычныя адносіны паміж нашымі дзвюма краінамі вельмі кепскія. Кітайцы выстаўляюць тэрытарыя-

льныя патрабаванні адносна архіпелага Дзяоюйдао (Сенкаку)[4], а Японія пасля адкрыцця там запасаў газу імкнецца да манапольнай іх эксплуатацыі. Падобныя праблемы маюць філіпінцы і в'етнамцы, для якіх кітайцы прадстаўляюць яшчэ большую небяспеку.

У самім Кітаі ўзрастае сацыяльнае напружанне сярод вялікіх групаў насельніцтва на марскім узбярэжжы і ў цэнтры краіны. На ўзбярэжжы разам з хуткім эканамічным ростам ідзе працэс канцэнтрацыі багацця, а ў глыбіні краіны ўзмацняюцца тэндэнцыі адставання. У той жа час сістэме цэнтралізаванай камуністычнай улады пагражаюць нацыянальныя праблемы. Тыбетцы і ўйгуры бунтуюць супраць наплыву кітайскага насельніцтва на іх карэнныя землі. Кітайскі ўрад падаўляе пратэсты сілай і, каб адцягнуць увагу сусветнай супольнасці ад сваіх унутраных спраў, ажыццяўляе экспансіўную замежную палітыку. Кітайскі ўрад праводзіць антыяпонскую знешнюю палітыку, але пры гэтым заяўляе пра пагрозу японскай экспансіі, спасылаючыся на ўяўныя жорсткасці японскіх салдат падчас Другой сусветнай вайны, што з'яўляецца прапагандысцкай хлуснёй. Цяпер у Японіі адбываецца дыскусія вакол 9 артыкула Канстытуцыі, які абвяшчае “адмову ад узбраення і вечны мір”. Аднак у гэтых дэбатах за кожным разам усё гучней чуваць галасы аб патрэбе ўзбраення краіны і нават стварэння японскай атамнай бомбы.

Беручы пад увагу глабалізацыю эканамічнага рынку, японская палітыка ў гэтай сферы павінна прыстасавацца да ўмоваў міжнароднага асяроддзя. З дапамогай сістэмы адукацыі трэба фарміраваць такую рабочую сілу, якая б магла выйграваць у вострай міжнароднай канкурэнцыі на сусветным рынку. Сучасны ўрад абвяшчае лозунг “Трэцяга адкрыцця краіны” (першае – перыяд Мэйдзі, а другое – пасля заканчэння Другой сусветнай вайны).

Высокага ўзроўню жыцця Японія дасягнула толькі ў 1980-я гг., павольна ўздымаючыся на вяршыню, дзе зараз знаходзіцца. На гэтым шляху мы страцілі мэту і сэнс жыцця, а летаргія змянілася апатыяй. Японія павінна паставіць перад сабой пытанне: куды ў сучасных умовах павінна весці наша дарога “над хмарамі”?

Наступныя разважанні будуць тычыцца перыяду расійска-японскай вайны (1904–1905), на фоне якой і дзейнічалі героі пісьменніка Сібы, а палітычныя дзеячы гістарычнай Літвы і Украіны выстаўлялі свае нацыянальныя патрабаванні. Паколькі ў іх канцэпцыях спляталіся ў адно гісторыя, традыцыя, этнаграфія, культура і г.д., маёй мэтаю будзе параўнанне японскага вопыту з грамадска-палітычнымі поглядамі гэтых дзеячаў. Таксама я прадстаўлю агульны нарыс японскай гістарыяграфіі і асноўныя кірункі навуковай думкі, даследаваннем якіх я займаўся на працягу многіх гадоў.

***

Галоўныя напрамкі сучаснай японскай гістарычнай думкі, а таксама галоўныя прадметы яе даследаванняў развіваліся паводле ўзору Заходняй Еўропы. Тагачасныя гісторыкі імкнуліся пераадолець адмоўныя рысы, якія вынікалі з грамадскай і эканамічнай адсталасці Японіі да перыяду Мэйдзі, і пазбавіцца наступстваў г.зв. “доўгага сну эпохі Эдо (1603–1868)”. Еўропа для іх была сінонімам цывілізацыйнага прагрэсу, а Расія і малыя народы Усходняй Еўропы не з’яўляліся прадметам іх зацікаўлення.

Сярод гісторыкаў трэба вылучыць Хіросі Імаі (Hiroshi Imai) (1930–2002), які даследаваў фармаванне англійскай сацыяльнай сістэмы ў выніку пурытанскай рэвалюцыі. Ён лічыў, што гэта сістэма з’яўляецца дасканалай і прагрэсіўнай мадэллю, якая сведчыць аб сучасным сацыяльным прагрэсе[5]. Х. Імаі сцвярджаў таксама вялікі ўплыў гэтых ідэй на спосаб мыслення асобных японскіх дзеячаў у перыяд Мэйдзі.

Большасць гісторыкаў і спецыялістаў права, якія станоўча ацэньвалі дзейнасць урадаў перыяду Мэйдзі, уважліва назіралі за зменамі ў Еўропе, асабліва з моманту з’яўлення новай сілы, якой была аб’яднаная ў 1871 г. Германія. У выніку поспехаў, якіх дасягнула гэтая краіна, японскія даследчыкі скіравалі сваю ўвагу на нямецкую навуку. Яна прадстаўляла сабой каштоўную крыніцу ведаў на тэму пабудовы сучаснай дзяржавы. Якраз такой павінна была стаць Японская імперыя на далёкім Усходзе.

Варта адзначыць, што раней вялікі інтарэс японскіх даследчыкаў выклікала французская мадэль сучаснай дзяржавы. Гістарыясофія Франсуа Гізо (1787–1874), якая абапіралася на чатырохтомную “гісторыю цывілізацыі”[6], карысталася вялікай папулярнасцю ў інтэлектуальных колах. Вядомы японскі гістарыясоф і публіцыст Юкіці Фукудзава (Yukichi Fukuzawa) (1835–1901) высока ацаніў яго канцэпцыі і прадставіў іх у сваёй кнізе “Агульны нарыс цывілізацыі *(Bunmeiron-no-Gairyaku)*”. Яна мела вялікі ўплыў на інтэлектуальны японскі асяродак[7]. Паводле даследчыка, цывілізацыя ці еўрапеізацыя неабходна нам для таго, каб мы навучыліся змагацца з пагрозай заходніх дзяржаў. Фукудзава праслаўляў ідэалы Вялікай французскай рэвалюцыі: свабоду, роўнасць, братэрства. На аснове гэтых ідэй у Японіі ў асяроддзі дэкласаванай шляхты развівалася рэспубліканская думка як пратэст супраць манархічнай палітыкі ўрадаў перыяду Мэйдзі. Гэты напрамак палітычнай і сацыяльнай думкі адрадзіўся пасля Другой сусветнай вайны як крыніца інспірацыі для новай сацыяльнай мадэлі і дэмакратычных прынцыпаў сучаснага грамадзяніна.

Пасля Другой сусветнай вайны канцэпцыі Фукудзавы ўзбагаціліся паглядамі Макса Вебера і Карла Маркса. Спачатку Хісао Ооцука (Hisao Ootsuka) (1907–1996) сфармуляваў тэзіс, які знайшоў адлюстраванне ў дзвюх палемічных кнігах “Асноўныя тэорыі па праблеме мясцовага самакіравання” (*Kyoudoutai-no-Kiso-Riron)* і “Пастава чалавека ў кантэксце мадэрнізацыі” *(Kindaika no Ninngenteki Kiso)*[8]. Прапанаваныя гіпотэзы былі ўтапічнымі нават для грамадства Захаду, бо Хісао Ооцука лічыў, што ідэальным тыпам індывідуальнасці, які ўвасабляў дух Захаду, быў Рабінзон Круза, герой з кнігі Даніэля Дэфо.

Супрацоўнік Х. Ооцукі гісторык Коўіціроў Такахасі (1912–1982), сцвярджаючы неабходнасць параўнальных даследаванняў гаспадаркі ў перыяд мадэрнізацыі, прааналізаваў асноўную аграрную структуру асобных краінаў Еўропы[9]. Па яго ініцыятыве было арганізавана “Таварыства гісторыкаў па праблеме даследаванняў сельскай гаспадаркі”. Сябра Таварыства Масао Маруяма (Masao Maruyama) (1914–1996) апроч навуковай працы прапанаваў новыя канцэпцыі палітычнай думкі і стаўся лідэрам г.зв. “Пасляваеннай дэмакратыі”[10].

Рэвізія погляду на цывілізацыю Захаду ў Японіі наступіла ў 1970-я гг. Гэтаму паспрыяў вельмі высокі ўзровень гаспадаркі і тэхналогій, які суправаджаўся велізарным забруджваннем асяроддзя, празмернай урбанізацыяй, заняпадам жыцця ў правінцыі і атамізацыяй сям’і. Да таго ж вайна ў В’етнаме не толькі ўзрушыла інтэлектуальнае японскае асяроддзе, але прынесла таксама расчараванне цывілізацыяй Захаду. Менавіта ў той час паўсюдна фаварызаваная заходнееўрапейская мадэль страціла давер і аўтарытэт, які мела на працягу апошніх дзесяцігоддзяў. Расчараванне гэтай мадэллю прывяло да росту зацікаўленасці гісторыяй роднага краю, асяроддзя, у якім жывуць звычайныя людзі, якія прэзентуюць уласную “краёвасць” (лакальнасць).

Гэты час быў таксама часам зацікаўлення даследчым метадам г.зв. французскай школы “Аналаў”[11], якую прапагандаваў Ёсіхіко Аміно (Yoshihiko Amino) (1928–2004), які і ўзначаліў новую плынь пад назвай “сацыяльная гісторыя”. Гэта ён рэабілітаваў этналогію Куніо Янагіды (Kunio Yanagidy) (1875–1962), якая ўтрымлівала лозунг “Даследаваць жыццё звычайных людзей” *(Dzomin)*[12]. Гэта новая інтэлектуальная плынь прапанавала аб’яднаць гістарычныя навукі і этналогію аналагічна школе “Аналаў”. У 1980-я гг. яна дамінавала ў асяроддзі гісторыкаў. Даследчыкі маладога пакалення крытыкавалі погляды сваіх папярэднікаў Ооцукі і Маруямы, сцвярджаючы, што яны распаўсюджвалі ілюзію заходняга ўзору, і абвінавачвалі іх у фальсіфікацыі гісторыі. Яны аднагалосна абвясцілі “канец пасляваеннай дэмакратыі”.

***

Што было характэрна для дыскусій, якія адбываліся ў японскай гістарыяграфіі? Адна з канцэпцый сцвярджае, што ў выніку вялікай рэформы "*Taikano Kaisin*" (рэформа ў год *Taika* ў 645 годзе н.э.), а таксама пасля паражэння ў бітве пад Хакусонкоу ў 663 г. на Карэйскім паўвостраве нарадзілася і засталося ў гістарычнай свядомасці паняцце "Ямато" (старая назва Японіі). Яно стварала асновы для дзеянняў, якія ядналі ўвесь народ японскай дзяржавы (*Tenka-Touitsu*). З гэтага моманту Японія пазбавілася ўплываў дзяржаваў Карэйскага паўвострава і пайшла сваім шляхам.

Што тычыцца саслоўнага грамадства, якое ўключала чатыры станы ("шляхта (самураі), сяляне, рамеснікі, гараджане"), то дамінуе думка, што гэты падзел замацаваўся ў перыяд Эдо. Але тады японцы не ўсведамлялі нацыянальнай розніцы, хоць зразумела, што часта адбываліся сацыяльныя канфлікты. Усе сацыяльныя пласты сталі адной нацыяй толькі ў перыяд яднання (*Tenka-Touitsu*) пасля рэвалюцыі Мэйдзі (*Meiji Ishin*). Тады была абвешчана роўнасць усіх станаў, а ў 1873 г. адменены прыгон (*Chiso-Kaisei*). Так нарадзілася сучасная японская нацыя, а разам з ёй і "міф адзінства японскай нацыі". Усе ўрады перыяду Мэйдзі, зыходзячы з прынцыпу адзінства народа, дэкларавалі непарыўнае вечнае адзінства "адной сям'і" пад уладай імператара або сістэмы Тэно[13] (*Tennou-Sei*). Ніхто тады не сумняваўся ў сацыяльным і культурным адзінстве нацыі.

Да канца Другой сусветнай вайны гэты міф дамінаваў у г.зв. гістарыяграфіі Коўкоку-Сікан (*Koukoku-Shikan*), якая абапіралася на сістэму Тэно. Па гэтай традыцыі імператара шанавалі як Бога[14]. Галоўным ідэолагам гэтага міфа быў гісторык сярэднявечча Кіёсі Хіраізумі (Kiyoshi Hiraizumi) (1895–1984)[15]. У тыя часы ён быў дарадцам урада, які вёў вайну.

Пасля вайны гэтая фанатычная канцэпцыя была адкінутая, а яе месца заняла "Пасляваенная дэмакратычная гістарыяграфія". Гісторыкі новай арыентацыі сцвярджалі, што Японія прайграла вайну па прычыне сацыяльнай адсталасці, рэштказ феадальнай сістэмы ў вёсцы і адсутнасці пачуцця грамадзянства заходняга тыпу. Яны ставілі перад сабой задачу стварэння ўмоваў і каштоўнасцяў дзеля фармавання грамадзянскай супольнасці на падмурку грамадства, знішчанага ваеннай трагедыяй. У той час ніхто не сумняваўся, што гэта можна зрабіць толькі абапіраючыся на еўрапацэнтрызм. Насельніцтва Японіі вітала амерыканцаў як вызваліцеляў краіны, але таксама ахвотна прымала і марксізм як філасофію вызвалення.

У канцы 1960-х гг. на хвалі студэнцкай рэвалюцыі, якая пракацілася праз увесь тагачасны свет, ранейшыя каштоўнасці і паняцці былі пастаўленыя пад

сумненне. Мадэрнізацыя па ўзоры Заходняй Еўропы страціла сваю прывабнасць для акадэмічнага асяроддзя. Менавіта тады навукоўцы, звязаныя з этналогіяй, якія раней дзейнічалі пад прыкрыццем іншых навук, пачалі пастуляваць патрэбу аб'яднання гістарычных навук з этналогіяй. Французская школа "Аналаў" падтрымлівала такое паяднанне.

Гісторыкі маладога пакалення ахвотна прымалі пазаакадэмічную этналогію "Янагіда-гаку" (*Yanagida-gaku*). Яны звярталі ўвагу на шматкультурную структуру японскага грамадства, асабліва на культуру правінцыі, сярод іншага "Тохоку-гаку" (*Tohoku-gaku*), якая ахоплівае рэгіён Тохоку, "Окінава-гаку" (*Okinawa-gaku*) (навука аб Акінаве), "Айну-гаку (*Ajnu-gaku*) (навука аб Айнах)" і г.д. Крыніцай іх даследаванняў стала звычайнае жыццё простага люду ў розных аспектах яго штодзённасці (*Dzomin*).

Іх галоўнай мэтай было знішчэнне міфа "нацыі адной культуры" і "адзінства нацыі". Левыя на чале з камуністамі пад сцягам нацыянальнага вызвалення абвяшчалі неабходнасць вызвалення нацыі з няволі міфалогіі сістэмы Тэно і поўнага вызвалення ад амерыканскай акупацыйнай палітыкі, падкрэсліваючы патрэбу звароту да даследавання гісторыі жыцця простага люду. Пастулаты левых часткова зліваліся з вышэйзгаданай школай Янагіды, хоць ён сам меў выразна кансерватыўныя палітычныя погляды. У кожным выпадку абедзве плыні сумесна заахвочвалі да звароту ўвагі на грамадства знутры, на шкоды, якія былі наступствам дынамічнага развіцця гаспадаркі.

Пасля Другой сусветнай вайны на працягу многіх гадоў існавала табу на г.зв. "карэйскае пытанне". Гэта была праблема прымусовай працы жыхароў гэтай краіны, якія засталіся ў Японіі пасля вайны і падвяргаліся дыскрымінацыі. У 1960-я гг. пісьменнік Кіму Тару Су (Kimu Taru Su) (1919–1997) апублікаваў серыю папулярных кніг пад назвай "Карэйская культура ў Японіі"[16], якая набыла вялікую папулярнасць сярод чытачоў. Аднак навуковае асяроддзе негатыўна паставілася да яго кніг і не выказвалася па гэтай праблеме.

Змова маўчання адносна карэйцаў, якія пражываюць у Японіі, азначае, што гэта праблема мае вельмі глыбокія карані, і яе нельга датыкаць без болю. Таксама гэта азначае, што сістэма Тэно павінна застацца непарушнай каштоўнасцю, якая сімвалізуе адзінства народа ў душах японцаў. Да канца вайны карэйцы, паводле сістэмы Тэно, былі залічаныя да японцаў, а іх права на ўласную нацыянальнасць адмаўлялася заканадаўствам. Аналагічная сітуацыя склалася з айнамі[17], жыхарамі в. Хакайда, пазбаўленымі ў выніку японізацыі нацыянальных правоў. Сёння не толькі карэйцы, але і айны пачалі адстойваць свае нацыянальныя правы, патрабуючы роўнасці з японцамі. На цяперашні

час іх імкненні сталі настолькі ўсеагульнымі, што ўжо ніхто не можа ім запярэчыць[18].

Канцэпцыя полікультурнасці японскага грамадства знаходзіцца ў супярэчнасці з асновамі сістэмы Тэно, якая абапіраецца на г.зв. культуру "Яёі" (*Yayoi*), што азначае вырошчванне рысу. Яе ў Японію прывезлі імігранты з Карэйскага паўвострава, што заваявалі і асімілявалі мясцовае насельніцтва, якое выжывала, дзякуючы паляванню на дзікіх жывёл, вандравала ў гарах і жыло ў г.зв. культуры "Дзомон" (*Dzomon*). Вынікі сутыкнення гэтых дзвюх культур вельмі добра паказаў Куніо Янагіда. Паводле яго даследаванняў, айны належалі да культуры "Дзомон" і былі выціснутыя новай этнічнай групай, якая прынесла з сабой тэхніку вырошчвання рысу, а менавіта культуру "Яёі". Гэтая група і стварыла існуючую сістэму Тэно. Янагіда лічыць, што спалучэнне гэтых дзвюх культур з'яўляецца падмуркам фармавання протаяпонскай культуры. Яго канцэпцыя аб дамінаванні культуры новай этнічнай групы з Карэйскага паўвострава не мае нічога супольнага з гістарычнай арыентацыяй пасляваеннай дэмакратыі, якая адмаўляла сістэму Тэно.

Менавіта таму Ёсіхіко Аміно выступіў з крытыкай канцэпцыі Янагіды, якая аддавала перавагу культуры "Яёі" над "Дзомон". Ён лічыць, што канцэпцыя Янагіды вельмі падобна на ідэю адзінства японскай нацыі. З іншага боку, Аміно разумее важнасць сацыяльнай функцыі качавых народаў, носьбітаў некалькіх культур, асабліва рыбакоў, якія плаваюць па марам і перадаюць культуру, таксама, як гэта робяць паляўнічыя, што вандруюць па гарах. Заслугай Аміно з'яўляецца непрыманне ідэі аб нязменным, закансерваваным характары арганізацыі саслоўнага грамадства з моманту заняпаду сістэмы Эдо. Ён аналізуе ролю качавых народаў у грамадскіх пераменах, звяртаючы ўвагу на міжкультурны абмен. Таксама гісторык адзначыў ролю тых, хто быў дыскрымінаваны і выключаны з грамадскага жыцця, звяртаючы ўвагу на тое, што іх праца адыгрывала станоўчую ролю і была важнай для функцыянавання грамадства ў цэлым. Паводле Аміно, японскае грамадства дзеліцца на дзве асноўныя часткі – Захад і Усход. Кожная з іх захоўвае ўласную багатую і самабытную культуру. Ён заклікаў даследаваць лакальную спецыфіку.

Куніо Янагіда зрабіў вялікі ўнёсак у развіццё японскай этналогіі, якая развівалася ў духу дэмакратыі Таісо (*Taisho*) (паводле календара імператара, што адпавядае 1912–1926 гг.). Яго даследаванні, накіраваныя на японскую "краёвасць", у пэўным сэнсе дапамагалі нацыяналізму, падтрымліваючы сістэму Тэно да канца вайны. Яны ў спакойным тоне прадстаўлялі ідэю ўнікальнасці японскай культуры ў свеце. Менавіта таму пасля вайны ён быў асуджаны вядучымі

прадстаўнікамі пасляваеннай дэмакратычнай гістарыяграфіі, асабліва левымі, што прывяло да выключэння яго думак і прац з акадэмічнага жыцця Японіі.

Яго думка была рэабілітавана толькі ў 1980-я гг., дзякуючы папулярызацыі французскай школы "Аналаў", а таксама ў выніку намаганняў і энергіі маладых навукоўцаў, якія займаліся сацыяльнай гісторыяй. У выніку іх дзейнасці спалучэнне гістарычных навук з этналогіяй стала модным навуковым падыходам. Ёсіхіко Аміно заахвочваў экалагічныя рухі, каб яны карысталіся спадчынай Кумакуса Мінаката (Kumukusa Minakata), сябра Янагіды, якую лепш за ўсё патлумачыла Казуко Цурумі (Kazuko Tsurumi)[19].

Пасля заняпаду марксізму, які адзначыўся навацыямі ў гістарычным аналізе, сучасная гістарычная навука перажывае ў японскіх акадэмічных колах перыяд стагнацыі.

***

Славянскія народы не лічацца ў Японіі важным прадметам навуковага аналізу, бо не з'яўляюцца ўзорам заходнееўрапейскай цывілізацыі. Перад Другой сусветнай вайной японскія даследчыкі займаліся стратэгіяй супрацьстаяння дзейнасці Камінтэрна, але толькі ў ваенным сэнсе. З гэтай мэтай у Інстытуце пры дзяржаўнай Маньчжурскай чыгунцы, а таксама ў Харбінскім інстытуце пры Міністэрстве замежных спраў японская эліта занялася даследаваннямі Савецкай Расіі. Пасля вайны пачала развівацца славістыка, адаптаваная да патрэбаў амерыканскай стратэгіі супрацьдзеяння савецкаму блоку.

Амерыканскі падыход "Рэгіянальныя даследаванні" (*Area Studies*) стаў модным і прывабным падчас "халоднай вайны". Левая інтэлігенцыя, якая сімпатызавала камуністычнай партыі, пасля легалізацыя марксізму зацікавілася Расійскай рэвалюцыяй, з энтузіязмам перакладаючы працы Маркса і Леніна, хоць у большасці выпадкаў іх цікавасць абмяжоўвалася артадаксальным марксізмам, асабліва дагматычнымі тэкстамі Сталіна. Падзеі ў Венгрыі і Польшчы 1956 г. шакіравалі японскіх левых і прынеслі расчараванне сталінскай сістэмай. У камуністычнай партыі Японіі неўзабаве адбыўся раскол, і левая групоўка падзялілася на некалькі груп. Маладыя экстрэмісты шукалі "сутнасць камунізму і марксізму" ў тэорыях Льва Троцкага і Розы Люксембург.

Несумненна, славістыка ў Японіі атрымала сваё развіццё, дзякуючы легалізацыі марксізму-ленінізму. Вывучэнне Усходняй Еўропы адбывалася на перыферыі акадэмічнага жыцця. Частка левых даследавала краіны "Народнай дэмакратыі" толькі ў сувязі з нацыянальна-вызваленчым рухам.

***

Пры вывучэнні рускай рэвалюцыі вялікія заслугі праявіў Харукі Вада (Haruki Wada) (нар.1938), які быў ініцыятарам даследавання народніцтва. Перад сабой ён паставіў задачу абвергнуць сфальсіфікаваны партыйнай гістарыяграфіяй вобраз народнікаў, асабліва стасунак сацыял-рэвалюцыянераў да сялянскіх рухаў[20]. Юзуру Таніуці (Yuzuru Taniuchi) (1923–2004) грунтоўна даследаваў працэс усталявання ўлады Сталіна і структуру сталінізму[21]. Юкіхіко Канэко (Yukihiko Kaneko) (1912–1994) быў піянерам даследаванняў гісторыі расійскай інтэлігенцыі XIX ст., галоўным чынам думкі Аляксандра Герцэна[22]. Яго вучань Ёсіказа Накамура (Yoshikaza Nakamura) (нар. 1933), знаўца літаратуры сярэднявечча і праблемы старавераў, прааналізаваў працы Дзмітрыя Ліхачова[23]. Сігето Торыяма (Shigeto Toriyama) (1922–2005), які займаўся гісторыяй расійскага заканадаўства і гісторыяй Расіі XIX ст., а таксама гісторыяй Цэнтральна-Усходняй Еўропы, пачаў вывучаць праблему адносінаў паміж дзяржавай і грамадствам[24]. Прынятая ім метадалогія стала часткай даваеннага крыніцазнаўства.

Сігета Тарыяма таксама быў пачынальнікам вывучэння гісторыі Усходняй Еўропы. Яго працы значна паўплывалі на акадэмічныя колы. Ён акрэсліў яе "другаснай гісторыяй", "садам за домам" у параўнанні з гісторыяй Заходняй Еўропы. Яго тэзіс аб "запозненым рэгіёне еўрапейскай цывілізацыі" атрымаў шырокае прызнанне ў акадэмічных колах[25]. Прафесар Бакуроў Эгуці (Bokurou Eguchi) (1911–1989) ацаніў важнасць нацыянальна-вызваленчых рухаў у Цэнтральна-Усходняй Еўропе, падкрэсліваючы іх месца ў эпоху імперыялізму[26]. Яго вучні адзначалі эфектыўнасць самастойнай актыўнасці малых дзяржаў або нацый у адносінах са звышдзяржавамі пасля стварэння Версальскай сістэмы. У гэтым кантэксце яны разглядалі таксама рух "Салідарнасці".

У выпадку сучаснай гісторыі Польшчы на першы план выходзіць даследчык Хіросі Бандо (Hiroshi Bando) (нар. 1926), вучань Эгуці. З пазіцый артадаксальнага марксізму ён аналізаваў гісторыю Польшчы, асабліва паўстанне 1863–1864 гг., звяртаючы асаблівую ўвагу на чыннік класавай барацьбы. Гісторыю Польскай Народнай рэспублікі ён трактаваў як неад'емную частку нацыянальна-вызваленчага руху[27]. Нядаўна Бандо апублікаваў манаграфію, якая тычыцца важнай тэматыкі Рыжскага трактата 1921 г. Аднак сфера яго інтарэсаў занадта абмежаваная і тэндэнцыйная. Ён засяроджвае ўвагу толькі на адносінах Польшчы з Савецкай Расіяй, цалкам ігнаруючы самастойнасць Літвы, Беларусі і Украіны[28].

Што тычыцца гісторыі адроджанай Польшчы, асабліва палітыкі Ю. Пілсудскага, гісторыі Польскай Народнай рэспублікі, а таксама руху "Салідарнасці", то найбольшыя заслугі мае Такаюкі Іта (Takayuki Ito) (нар. 1941). Аднак, хоць ён і выказаў шмат крытычных заўваг адносна абмежаванасці працаў Бандо, але і сам не заўсёды надаваў належную ўвагу Літве, Беларусі і Украіне[29].

На даволі добрым узроўні знаходзяцца даследаванні спецыфікі марксізму ў Цэнтральна-Усходняй Еўропе і паняцця "культурнай аўтаноміі" Ота Бауэра. Моўную палітыку Савецкай Расіі з пункту гледжання мовазнаўства і сацыялінгвістыкі вывучаў Кацухіко Танака (Katsuhiko Tanaka) (нар. 1934)[30]. Яго навуковыя дасягненні, звязаныя з аналізам вядомага даклада Сталіна па нацыянальным пытанні за 1913 г., а таксама з геапалітыкай Савецкай Расіі пасля Другой сусветнай вайны, яе імперскім амбіцыям у адносінах да краінаў Цэнтральна-Усходняй Еўропы, з'яўляюцца вельмі важнымі для даследчыкаў, якія закранаюць гэтую тэматыку.

У Японіі адносна добра прадстаўлена гісторыя Польшчы, асабліва яе найноўшы перыяд. Аднак японская славістыка неяк непрыкметна сталася польскацэнтрычнай. Украіна, Беларусь і Літва, лёс якіх цесна звязаны з гісторыяй Польшчы, часта далучаліся да Польшчы або з'яўляліся часткамі Расійскай імперыі ці Савецкай Расіі. Калі запытаць, адкуль паходзіць Тадэвуш Касцюшка ці якой ён нацыянальнасці, пачуем звычайны адказ – "паляк" ці "польскі герой". Адама Міцкевіча таксама лічаць палякам, а на месца яго нараджэння не звяртаецца ўвага. Гэта значыць, што японскія гісторыкі пераняпі нацыянальна-дэмакратычную інтэрпрэтацыю гісторыі. Якраз таму без ваганняў выкарыстоўваецца тэрмін "крэсы", які мае дыскрымінацыйны адгалосак. Хачу нагадаць, што Канстанцыя Скірмунт папярэджвала ў сваіх працах пра недапушчальнасць ужывання гэтага дыскрымінацыйнага тэрміна[31]. Тым не менш у японскіх даследаваннях ён часта ўжываецца ў дачыненні да народаў Азіі. Такі падыход быў характэрны і для даваеннай гістарыяграфіі Японіі.

Сістэма Тэно (*Koukoku-Shikan*) была міфалагізавана Кіосі Хіраізуму, аб чым гаворка ўжо вялася. У гэтай сістэме імператар быў сімвалам японізацыі цэлага народа на Карэйскім паўвостраве, што грунтавалася на тэзіса пра супольнасць продкаў карэйскага і японскага народаў. Такая міфалагізацыя, звязаная з японскім імперыялізмам, спрыяла захопу ўсяго Карэйскага паўвострава і далучэнню яго да Японіі ў 1910 г. Гэтая ж палітыка прывяла таксама да захопу Маньчжурыі пад лозунгам "Супольнасці пяці народаў (японцы, карэйцы, кітайцы, манголы і маньчжуры)". Яна ж адчувалася ў звароце да "Вялікай супольнасці Азіі" падчас Другой сусветнай вайны. Нацыянальныя

канфлікты, якія тады паўсталі, спалучаліся з моцнымі рухамі за незалежнасць, накіраванымі супраць японскай акупацыі. Іх наступствы адчувальныя і сёння.

Падсумоўваючы, можна прывесці словы Зыгмунта Юндзіла (1881–1953): "Ідэя ўзаемадзеяння некалькіх нацыянальнасцяў у адной дзяржаве, пабудаваная на гістарычнай традыцыі і ўзаемных саступках, была для іх чужая і падазроная. Насамрэч, ідэя з'явілася дачаснай"[32]. Песімістычнае пасланне Юндзіла, якое паходзіць з часоў "халоднай вайны", сапраўды мае сэнс, але рэчаіснасць парадаксальная, і ідэя "краёўцаў" становіцца ўсё больш актуальнай, хоць бы з нагоды ўзнікнення Еўрапейскага саюза.

Калі мы разважаем над гістарычнымі працэсамі, якія адбываліся ў Еўропе XVIII ст., няма ніякіх сумненняў у тым, што падзелы Рэчы Паспалітай сталі зыходным пунктам для новай эры ў гісторыі еўрапейскага рэгіёна. Перад падзеламі не было нацыянальнага антаганізму, хаця адбываліся саслоўныя канфлікты. Узнікае пытанне: чым была Польшча або Рэч Паспалітая? Адзінай дзяржавай з пункту гледжання нацыянальнай прыналежнасці ці ў яе склад уваходзілі розныя народы? Рэч Паспалітая была шматнацыянальнай дзяржавай. Аднак нацыянальныя канфлікты праявіліся на яе былой тэрыторыі толькі ў канцы XIX ст. разам з развіццём нацыянальнай свядомасці яе народаў. У гэты час праявіўся нацыяналізм не толькі літоўцаў, украінцаў і беларусаў, але і саміх палякаў у выглядзе думак "сучаснага паляка", якія сфармуляваў Раман Дмоўскі.

***

Вядома, што інтэрнацыяналізму розных сацыялістычных версій таксама, як і камунізму савецкага тыпу не ўдалося вырашыць нацыянальных праблем. Варта добра прыглядзецца да палітычных шляхоў, а таксама эвалюцыі гістарычнай і палітычнай свядомасці асобных дзеячаў у кантэксце дадзенага рэгіёна. Трэба прааналізаваць іх ідэі і дзейнасць у параўнальнай перспектыве.

Дзеля гэтага прыдасца тэзіс Юліўша Бардаха аб "гістарычнай супольнасці людзей", прадстаўлены ў даследаваннях гісторыі Вялікага Княства Літоўскага[33], які да гэтага часу не страціў сваёй актуальнасці для вывучэння гэтай тэмы.

Ежы Шацкі ўпэўнены, што зыходнай кропкай нацыяналізму былі працэсы, справакаваныя Французскай рэвалюцыяй, сфармуляваў паняцце нацыі і апісаў стварэнне адзінай нацыянальнай супольнасці або грамадзян, якія атрымоўваюць палітычныя правы ў выніку звяржэння феадальнага ладу. Так нарадзілася палітычная нацыя.

Марцэлі Хандэльсман у сваю чаргу адзначаў, што “адбываецца прысваенне дзяржавы селянінам пры актыўным удзеле мяшчанства. [...] Сялянская нацыя, як новы носьбіт даўняй культуры, хоць змененай і пашыранай, але ўсё ж такі абцяжаранай успамінамі мінулага, пераймае ўсю нацыянальную традыцыю, а былыя пануючыя станы вымушаныя не без супраціву прызнаць змены, каб захаваць, хоць бы часткова, дамінуючую пазіцыю”[34]. Хандэльсман пашырыў канцэпцыю радаводу нацыяналізму з Французскай рэвалюцыі на народы, якія не мелі ўласнай традыцыі дзяржаўнасці. Таксама Е.Шацкі сфармуляваў тэзіс аб вырашальнай ролі сялянаў у стварэнні сучаснай нацыі. Ён лічыў, што нацыі, якія характарызаваліся развітай сацыяльнай стратыфікацыяй, выявілі тэндэнцыю “наладзіць масты паміж класамі ў форме ідэі нацыі як гістарычнай супольнасці людзей”[35].

У гісторыі Японіі перыяд Эдо, перад рэвалюцыяй эры Мэйдзі, звычайна, лічыцца эпохай феадалізму. Пад уплывам найноўшых еўрапейскіх ідэй ніхто не сумняваўся ў тым, што на шляху да стварэння сучаснай дзяржавы павінна адбыцца вызваленне яе грамадзянаў ад феадальных сацыяльных путаў дзеля таго, каб на шляху да мадэрнізацыі дзяржава магла прыняць усе элементы Заходняй цывілізацыі. Далей за іншых у сваіх высновах пайшоў гісторык Тэцуо Вацудзі (Tetsuo Watsudi) (1889–1960), які ў вядомай працы “Sakoku” (Аб закрыцці краіны) з падзагалоўкам “Трагедыя Японіі” пісаў, што перыяд Эдо прынёс негатыўныя наступствы на шляху мадэрнізацыі краіны. Яго канцэпцыя многія гады дамінавала ў японскіх асяродках інтэлігенцыі[36].

Цяпер канцэпцыя Вацудзі была перагледжана новай школай гісторыкаў, схільных да сацыялагічнага і этналагічнага падыходаў, на чале з Ёсіхіко Аміно. Паводле іх інтэрпрэтацыі, японцы ў перыяд Эдо дамінавалі над Еўропай шмат у якіх галінах жыцця

Вядома, што палякі хоць і страцілі сваю дзяржаву, але захавалі ўмовы яе аднаўлення ў выглядзе палітычнай нацыі, палітычнага вопыту і ўласных эліт, якія былі ў стане стварыць палітычную ідэалогію для рэалізацыі пэўных задач. Літоўцы, беларусы і ўкраінцы, інтэлігенцыя якіх толькі пачынала фармавацца з сялянства, дзеля пабудовы сваёй дзяржавы, дзеля ўласнага этнасу павінны былі шукаць абгрунтаванні, напрыклад выкарыстоўваючы гістарычныя легенды. Для народаў, якія не мелі ўласнай дзяржавы, этнаграфічныя элементы ўяўлялі сабой істотны фактар нацыянальнага руху. Ва Усходняй Еўропе з’явіліся тэндэнцыі да федэральных ці аўтаномных рашэнняў у рамках шматнацыянальнай імперыі замест цэнтралізаванай нацыянальнай дзяржавы[37].

***

Важным фактарам умацавання нацыянальнай свядомасці з'яўляецца гістарыяграфія, заснаваная на гістарычнай рэфлексіі, часам нават перабольшанай у сваіх інтэрпрэтацыях. Гістарычныя разважанні часам прыводзяць да палітычнага абуджэння асобных народаў, што ў сваю чаргу часта абарочваецца нацыянальнымі канфліктамі. Вядома, што ў Літве, Беларусі і Украіне гістарычная свядомасць фармавалася ў супрацьстаянні з польскай нацыянальна-дэмакратычнай гістарыяграфіяй. Варта адзначыць палемічную кнігу Міхаіла Драгаманава "Гістарычная Польшча і велікаруская дэмакратыя" (Жэнева, 1882). Кніга была прысвечана крытыцы працы Баляслава Ліманоўскага, асабліва яе чацвёртага раздзела "Патрыятызм і сацыялізм"[38].

Для Ліманоўскага польскі патрыятызм не супярэчыў ідэі сацыялізму, але адначасова заклікаў да непарушнасці тэрытарыяльнага адзінства Рэчы Паспалітай. Аднак з'яўляецца пытанне, ці можа гістарычная або тэрытарыяльная непарушнасць існці рука аб руку з "краёвасцю" як этнаграфічным адзінствам дадзенага народа?

Для Драгаманава відавочна, што права існавання асобнай украінскай нацыі павінна прызнавацца. Ён падверг рэзкай крытыцы польскую культурную экспансію (культура шляхты). Яго крытыка датычыла таксама і велікарускіх дэмакратаў, якіх прадстаўлялі актывісты партыі Народнай Волі на чале з Львом Ціхаміравым, якія імкнуліся да поўнага вынішчэння нацыянальнага ў імя інтэрнацыяналізму. Драгаманаў у тэрарызме Ціхамірава бачыць пагрозу для нацыянальнай культуры. Бачыць у ім вытокі нацыянальнай палітыкі рэжыму накшталт савецкага. Як жа тады ацэньваць каштоўнасці, якія грунтуюцца на этнаграфічным адзінстве або культурных вытоках нацыі? Тут сутыкаюцца два супярэчлівыя паняцці – "гістарычнасць" і "этнаграфічнасць".

Што тычыцца спрэчкі паміж міжнародным сацыялізмам ці інтэрнацыяналізмам, з аднаго боку, і нацыяналізмам з усімі яго плынямі, з другога, аргументы абодвух бакоў былі вычарпаны падчас спрэчкі паміж Драгаманавым і расійскімі якабінцамі, "Народнай воляй". Гістарычная Польшча, як пісаў Драгаманаў, звязана з яе адносінамі да гістарычнай і этнаграфічнай Літвы. На гэтую тэму выказваўся ў дзвюх працах Міхаіл Ромэр[39]. Адносна гістарычнай Літвы Б. Ліманоўскі прапанаваў кантанальную сістэму накшталт швейцарскай. Яна паспрыяла б знікненню прэтэнзій і дазволіла б змясціць іх у рамках гісторыі і традыцыі[40]. Тым не менш, здаецца, што краёвасць і этнаграфічнасць з'яўляюцца роднаснымі паняццямі і не павінны пярэчыць адно другому. Тым больш з улікам палітычнай дынамікі. У працах Канстанцыі Скірмунт і Міхала

Ромэра, якія з выразнай сімпатыяй апісваюць мінулае гістарычнай Літвы, а таксама працэс адраджэння літоўскай нацыі, няма слядоў нацыяналізму. Яны глядзяць на гістарычную Літву станоўча, падтрымліваюць ідэю яе дзяржаўнасці і лічаць яе мажлівым шляхам развіцця.

Паводле Яна Савіцкага, тэрмін "краёвасць" мае свае вытокі ў творчасці Адама Міцкевіча, які першым выкарыстаў тэрмін "краёвец" у значэнні "аўтахтон". У рамане "Гражына" Міцкевіч пісаў, што "літоўскі род складаецца з двух заўсёды нібыта розных пакаленняў, гэта значыць з краёўцаў (аўтахтонаў) і прыхадняў, якія здаўна разам жывуць"[41].

Краёўцы востра выступілі супраць таго, каб літоўскіх палякаў літоўскія нацыяналісты называлі "прыхаднямі". У 1933 г. Міхаіл Ромэр апублікаваў артыкул "Дзве тэорыі пра літоўскіх палякаў", у якім апісаў антаганізм паміж мясцовымі палякамі і літоўцамі пасля захопу Цэнтральнай Літвы генералам Люцыянам Жалігоўскім і анексіі Вільні Польшчай: "Паняцце "літоўцы, якія размаўляюць па-польску", не вычэрпвае ўсёй нашай істоты, як і не вычэрпвае яе таксама паняцце "частка польскай нацыі", якое грунтуецца выключна на факце мовы, тады як першае паняцце асноўваецца на факце "пражывання" і аналагічна з'яўляецца занадта цесным, каб нас змясціць у сабе. Адно з іх падыходзіць да тых, якія эвалюцыянуюць у кірунку выезду і псіхалогіі каланістаў, пакідаючы іншых на літуанізацыю, другое падыходзіць да тых, якія эвалюцыянуюць у кірунку поўнага зліцця і растварэння ў літоўскай нацыі, пакідаючы іншым выезд у Варшаву. Ні адно з іх не характарызуе літоўскіх палякаў як своеасаблівага псіхалагічнага краёвага тыпу"[42]. М. Ромэр не прыняў тэорыі ні пра "частку польскай нацыі", ні пра "літоўцаў, якія размаўляюць па-польску" і жывуць у Літве.

У перыяд абвастрэння нацыянальнага антаганізму М. Ромэр характарызаваў у сваім дзённіку краёвасць як паслядоўную пазіцыю краёвага грамадства, якая ў сацыяльна-палітычнай працы грунтуецца на яго адзінстве. Паводле М. Ромэра, краёвая дэмакратыя адна, ці то літоўская, ці польская, ці беларуская або габрэйская. Краёвая пазіцыя – гэта будаўніцтва адзінага грамадскага будынка, а не шэрагу нацыянальных хат"[43].

Дыскусія на тэму "Кім з'яўляюцца літоўскія палякі?" была актыўнай, у ёй удзельнічала шмат публіцыстаў, палітыкаў і гісторыкаў. Ежы Юркевіч, закранаючы праблему паходжання палякаў Віленшчыны ў міжваенны перыяд, пісаў, што ў асноўным яны былі нашчадкамі апалячаных літоўскіх сялянаў, "тутэйшых". Ён лічыў бессэнсоўным пісаць аб нацыянальным кантэксце паходжання палякаў, бо гэта можа толькі паспрыяць павелічэнню небяспекі нацыяналізму[44].

У беларускай гістарыяграфіі мы знойдзем паняцці “літвінская традыцыя”, “заходнерусізм”, “беларускае культурнае назапашванне”, у якім удзельнічала мясцовая эліта, часта выхаваная і адукаваная ў польскай культуры[45].

Японскія гісторыкі, якія вывучаюць гісторыю Польшчы, увогуле закрываюць вочы на палітычную дзейнасць Ю. Пілсудскага і Р. Дмоўскага. Не звяртаюць яны таксама ўвагу і на краёўцаў, бо па гэтай тэме не маюць дастаткова матэрыялаў. Такое стаўленне прыводзіць да спрашчэння і стрымлівае далейшае развіццё даследаванняў у гэтай галіне[46].

Аналагічна працэсам у гістарычнай Літве на Украіне таксама фармуецца свой варыянт “краёвасці”. Ён быў звязаны з рэдактарам кіеўскай газеты “Пшэглёнд Краёвы” Вацлавам Ліпіньскім. У брашуры “Шляхта на Украіне” (1909) В. Ліпінскі падкрэсліваў, што шляхта, якая жыве на Украіне, была апалячаная. На яго думку, незалежна ад таго, ці мела яна польскае паходжанне, ці была толькі выхаваная ў польскай культуры, шляхта павінна прызнаць сваёй украінскую нацыянальнасць, прыняць украінскае грамадзянства і стаць элітай Украіны[47].

Польскі шляхціц, землеўладальнік і каталік В.Ліпіньскі ніколі не адмовіўся ад сваіх поглядаў адносна эліт і адмаўляў польскі нацыяналізм, які прапагандавалі нацыянал-дэмакраты. З вялікай радасцю прывітаў ён стварэнне гетманшчыны Паўла Скарападскага. У “Лістах да братоў-хлебаробаў...” (1926) В. Ліпіньскі апраўдваў яе існаванне. Гэтай кнігай ён замацаваў сваю пазіцыю ў палітычнай думцы Украіны[48]. Паводле Ліпіньскага, дзяржава – гэта гарантыя вечнага існавання ўкраінскай нацыі. Багдан Хмяльніцкі быў першым правадыром, мэтай якога было стварыць украінскую дзяржаву. Аўтар падкрэсліваў і тое, што ўкраінская шляхта павінна стаць элітай украінскага народу, скласці вышэйшы сацыяльны слой і служыць народу, г.зн. сялянам. Ліпіньскі, аддаляючыся ад крайніх нацыяналістычных арганізацый, у цэнтры ўвагі якіх былі сялянскія рухі, стаўся манархістам, які падтрымлівае гетманшчыну Скарападскага, як важны этап станаўлення ўкраінскай эліты.

Трэба дадаць, што В. Ліпіньскі ўспрымаў дзяржаўнасць і грамадства Украіны не з этнаграфічнага пункту бачання, але з гістарычнага. Ён лічыў, што менавіта шляхта доўгі час падтрымлівала ўкраінскую нацыянальную свядомасць, а прычыны яе канчатковага апалячвання звязваў з бясконцымі бунтамі гайдамакаў. Украінцаў, якія атрымалі стан шляхціца, было шмат, пачынаючы ад сяброў казацкай старшыны і заканчваючы прыдворнымі казакамі, што змагаліся супраць гайдамакаў. Яны і далей адчувалі сябе ўкраінцамі, нават пасля атрымання стану шляхціца. Як казалі на Валыні, *“Gente Ruthenus, Natione Polonus”*.

Пэўным пераломам Ліпіньскі лічыў паўстанне 1831 г.: "Прыйшло паўстанне 1831 г. Апошні раз у гісторыі ўзняўся шляхецкі народ; узняўся, каб атрупянеўшым, няздольным да жыцця распасціся на дробныя кавалкі, а на гэтых руінах заквітнела новае жыццё ўжо не шляхецкіх народаў. І польская шляхта, паміраючы ў Польшчы за Польшчу, выканала сваю гістарычную задачу. Зыходзячы ў нябыт, яна перадала сынам люду польскую культуру і нацыянальны дух. Але тут на Украіне польская шляхта, якая ўжо не мела свайго народа, бо даўно выраклася яго, паўстаннем 1831 г. пазначыла сваю гістарычную смерць"[49].

Прыгадваючы прачытаны ў дзяцінстве раман Міхала Чайкоўскага "Верныгора" і прыводзячы яго як прыклад пераходнага перыяду, ён пісаў: "Казак" Чайкоўскі, стварыўшы ў сваіх аповесцях рамантычны казацкі свет, які не меў нічога агульнага з рэальнай гісторыяй "казацкага народу", паспрабаваў ажыццявіць свае мары. Але, захоўваючы ў сваёй душы стыхійную любоў да Маці-Украіны, ён блукаў з ёй у цемры на досвітку ад Польшчы да Турцыі, ад Турцыі да Расіі і застаўся ў гісторыі нашага адраджэння прадвеснікам лепшай будучыні. А Верныгора ўкраінскай шляхты стаўся ўвасабленнем яе пераможанага духу, які шукае сваю сапраўдную, некалі згубленую бацькаўшчыну. Чайкоўскі яшчэ не мог яе знайсці і ўпаў пад цяжарам тады яшчэ жывой і толькі пазнейшым жыццём выпраўленай гістарычнай спадчыны, атрыманай ад папярэдніх шляхецкіх пакаленняў, звязаных з польскай дзяржавай"[50].

Неўзабаве ў сувязі з ростам нацыяналізму В. Ліпіньскі страціў сваю пасаду. Пазней кіруючыя Украінай Саветы забаранілі прапаганду яго поглядаў, і паступова ён быў забыты.

Цытаваны Міхаіл Чайкоўскі нарадзіўся на правабярэжнай Украіне. Па маці ён быў нашчадкам гетмана Івана Блюхавецкага. Прымаў удзел у паўстанні 1831 г. Потым эміграваў у Францыю і служыў у князя Адама Чартарыскага. Па яго загаду з дыпламатычнай і ваеннай місіяй выехаў у Стамбул. Арганізаваў там Усходняе Агенцтва (*Agencja Wschodnia*), мэтай якога была адбудова Рэчы Паспалітай. Яго канцэпцыя Рэчы Паспалітай на прынцыпах федэрацыі Русі, Літвы і Польшчы пацярпела фіяска. Але яшчэ раней М.Чайкоўскі прыйшоў да ідэі абвяшчэння яго бацькаўшчыны Украіны самастойнай дзяржавай пад уладай князя Адама Чартарыскага. Ва Усходнім Агенцтве яго канцэпцыю падтрымліваў кіеўлянін Францішак Духінскі, які марыў пра самастойнасць Украіны ў складзе федэратыўнай Рэчы Паспалітай. Падчас Крымскай вайны (1853–1856) ён выступіў з дзіўнай тэорыяй пра "арыйскую кроў" трох народаў, за выключэннем Маскоўскай Русі.

Ідэя федэрацыі трох народаў не была новай. Яна карысталася папулярнасцю ў перыяд рамантызму. У сувязі з ростам нацыянальнай свядомасці еўрапейскіх народаў пацярпела паразу. У гэтай сітуацыі, каб ратаваць шляхецкія эліты на Украіне, якія апынуліся ў цяжкім становішчы, Ліпіньскі і выступіў з канцэпцыяй краёвасці. На правабярэжнай Украіне за падтрымку шляхты спаборнічалі вельмі кансерватыўныя плыні, як той жа Ліпіньскі, нацыянал-дэмакраты. З часам апошнія сталі перамагаць.

Ліпіньскі, баючыся пагрозы з боку нацыянал-дэмакратаў, пісаў: "Няма Польшчы, а ёсць толькі палякі на Украіне, і яны, відавочна, застануцца. Мы, тутэйшая шляхта, па духу і паходжанню ўкраінцы. Палякамі мы былі толькі па шляхецкай культуры і дзяржаўных традыцыях. Сёння, калі шляхецкая культура ў Польшчы памірае, Сянкевіч усё больш саступае Выспянскаму, і адначасна польская "дзяржава" ў нас цалкам згінула, мы павінны выбіраць паміж сучаснай пальшчызнай і нашым народам, які адраджаецца. Назаўсёды знікае тып паляка "*gente Ruthenus*", знікае з рамантычным Вернычорам, які зусім не патрэбны для новай Польшчы, а на Украіне яго замяніў іншы рэальны і жывы Верныгора. І гэты цяперашні Верныгора не з'яўляецца ўжо тым фантастычным і прыдуманым ад пачатку да канца вясковым украінцам, які імкнуўся да шляхецкасці. Гэта жывы ўваскрэслы наш народ, які будуе на сваёй зямлі сваю будучыню!"[51] Тут відавочны пратэст супраць паланізацыі, якую праводзіла эндэцыя Р. Дмоўскага і якая ўвасобілася ў "Думках сучаснага паляка".

Нацыянальная свядомасць палякаў адрознівалася ад свядомасці літоўцаў, беларусаў і ўкраінцаў, што было відаць у іх адносінах да нацыяналізму. Пасля ўмацавання Рэчы Паспалітай у выніку падпісання Люблінскай уніі і, прынамсі, да падзелаў канца XVIII ст. свядомасць шляхецкага стану была тоеснай нацыянальнай самасвядомасці. Менавіта яна перадалася наступным пакаленням падчас барацьбы за незалежнасць у XIX ст. Польская гістарыяграфія гэтага перыяду рабіла акцэнт галоўным чынам на ролі шляхты ў фармаванні нацыянальнай свядомасці. Адпаведна лозунг "Зрабіць шляхтай сялянскі народ" стаўся важнай палітычнай задачай у праграме паўстанняў.

Інакш было ў выпадку літоўцаў, беларусаў і ўкраінцаў, якія не мелі гэтай сацыяльнай групы і былі вымушаныя стварыць уласную інтэлігенцыю, якая, па зразумелых прычынах была сялянскага паходжання. Гаворка ішла пра выпрацоўку новай свядомасці, якая б выявіла адрозненні паміж польскай інтэлігенцыяй і іншай. Літоўцы, беларусы і ўкраінцы стваралі новую гістарычную інтэрпрэтацыю для абгрунтавання існавання новай сацыяльнай групы, якая б узбагаціла найноўшую палітычную думку.

“Myśl nowoczesnego Polaka” Р. Дмоўскага была напісана ў сувязі з пагрозай экспансіі з боку аб'яднанай Германіі і Расійскай імперыі ў эпоху імперыялізму. А рэалізацыя гэтай ідэалагічнай праграмы ў выглядзе палітыкі паланізацыі, якая праводзілася ўрадам Санацыі, а таксама эндэцкая палітыка ў міжваенны перыяд сутыкаліся з вострымі пратэстамі мясцовага насельніцтва. Прыкладам можа служыць дзейнасць падземнай УПА. Крывавыя нацыянальныя сутыкненні, якія працягваліся нават пасля Другой сусветнай вайны, былі ў пэўным сэнсе наступствам палітыкі ўрада Санацыі.

Украінцы і беларусы з'яўляюцца агульнымі нашчадкамі традыцыі Кіеўскай Русі, але развіццё іх самастойнай гістарычнай навукі было затрымана спачатку царызмам, а потым савецкім рэжымам. Юрыдычна-дзяржаўніцкая гістарыяграфія Расіі XIX ст. падкрэслівала думку, што Маскоўская Русь з'яўляецца юрыдычнай спадчынніцай Кіеўскай Русі, адмаўляючы Украіне і Беларусі гістарычныя правы на яе. З пагардай называлі Украіну Маларосіяй, супрацьпастаўляючы яе Вялікаросіі. Савецкая гістарыяграфія атрымала гэты спосаб мыслення ў спадчыну ад сваіх папярэднікаў, толькі мадыфікуючы яго па сталінскім ўзоры.

***

Сёння кожны народ аднаўляе гістарычную навуку, у сувязі з чым часта выкарыстоўваюцца нацыяналістычныя хады, каб упрыгожыць і палепшыць уласную гісторыю. Дзеля знішчэння аднабаковых адмоўных аспектаў такога погляду на гісторыю трэба ўлічваць таксама ідэі японскай даваеннай гістарыяграфіі, якая прапанавала асіміляцыйную палітыку ў адносінах да народаў Азіі. Сёння трэба асцярожна падыходзіць да інтэрпрэтацыі паняцця “нацыя”, якое пашырае нацыянальна-вызваленчая гістарыяграфія, дамінуючая сярод японскай “левай” інтэлігенцыі, якая паступова “ўпрыгожыла” нацыянальна-вызваленчы рух, супрацьставячы яго падчас Халоднай вайны каланіялізму. Гэтую тэндэнцыю і сёння лёгка знайсці ў японскіх дэмакратычных колах, што паспрыяла стэрэатыпным падыходам у інтэрпрэтацыі гісторыі народаў Усходняй Еўропы. Якраз таму немагчыма пераацаніць важнасць параўнальнага даследавання.

Падчас рэвалюцыі 1905 г. Тадэвуш Урублеўскі, які заняў бок кадэтаў на чале з П.М. Мілюковым, высунуў на першы план праграму аўтаноміі Каралеўства Польскага ў рамках Расійскай імперыі. У гэтай федэрацыі наступным крокам павінна была быць аўтаномія гістарычнай Літвы. Як кандыдат у першую Думу, ён абвяшчаў, што грамадзяне Літвы незалежна ад веравызнання

і нацыянальнасці толькі выйгралі б ад палітычна-сацыяльнай роўнасці ўсіх жыхароў – палякаў, літоўцаў, беларусаў і габрэяў. Падчас I і III Думы, а таксама ў перыяд Першай сусветнай вайны, Урублеўскі рашуча адстойваў ідэю сужыцця ўсіх нацыянальнасцяў гістарычнай Літвы, выступаў супраць шавінізму і нацыяналізму. Падчас выбараў у III Думу Урублеўскі паўтараў вядомы слоган краёўцаў: "Краёвае, шчыра грамадзянскае".

Пасля Першай сусветнай вайны ў выніку Версальскага трактата Літва атрымала незалежнасць. Для Т. Урублеўскага існаванне краіны, якая палітычна і эканамічна залежала ад вялікіх дзяржаў, не было найлепшым рашэннем. Ён быў прыхільнікам самастойнай федэрацыі, у якую ўвайшлі б малыя народы Цэнтральна-Усходняй Еўропы ад Балтыйскага да Чорнага мора. Ён быў занепакоены заняпадам самадастатковасці і нарастаннем залежнасці ад дзяржаў, што ўмацоўвала нацыяналізм у кожным народзе[52].

Дзядзька Тадэвуша Валеры Урублеўскі, вядомы ўдзельнік паўстання 1863–1864 гг., пазней удзельнік Парыжскай Камуны, згадваў, што напярэдадні паўстання, калі таемна сустракаліся Кастусь Каліноўскі, Зыгмунд Сераkoўскі і іншыя змоўшчыкі, уздымалася, хоць і не зусім выразна, краёвая ідэя. Годам нараджэння гэтай ідэі быў 1905 г., калі назіраўся моцны рост літоўскага і беларускага рухаў. Прыхільнікі гэтай ідэі былі згодныя з ідэяй сужыцця трох галоўных народаў, але спрачаліся адносна літоўскіх палякаў.

Рэдактар "Пшэглёнду Віленьскага" Людвік Абрамовіч лічыў іх асобнай нацыянальна-культурнай групай, адрознай ад этнічных палякаў з Каралеўства Польскага. А Т. Урублеўскі лічыў усіх палякаў аднароднай нацыянальна-культурнай групай. Л. Абрамовіч рабіў акцэнт на геаграфічных і гістарычных фактарах, падкрэсліваючы тэрытарыяльнае і палітычнае адзінства былога Вялікага Княства Літоўскага. Як правіла, краёўцы прызнавалі права народаў на асобную палітычную свядомасць і грамадзянства.

Аднак сам Урублеўскі схіляўся да польскасці і быў польскім патрыётам[53]. Каб застацца ў "еўрапейскай цывілізацыі", ён пастуляваў новыя каштоўнасці, якія павінны былі ісці разам з патрыятызмам і канцэпцыяй грамадзянства. Гэтыя думкі былі дапоўненыя ідэяй еўрапейскай уніі нацый ў пазнейшай працы "Naród a samookreślennie" (1919)[54]. Паводле Т. Урублеўскага, стварэнне асобных дзяржаў не мае сэнсу. Замест гэтага павінна паўстаць народная карпарацыя, у якой можа ўдзельнічаць кожная асоба, а гэтая карпарацыя павінна ўваходзіць у склад федэрацыі (Цалкам верагодна, што ідэя нацыянальнай карпарацыі знайшла водгук у канцэпцыі "культурнай аўтаноміі", якую прапанавалі аўстра-марксісты Атон Бауэр і Карл Рэнэр). Урублеўскі лічыў канцэпцыю культурнай аўтаноміі адзіным шляхам да рашэння

праблемы Вільні. Яго аўтарская канцэпцыя па прычыне зблытаных нацыянальных канфліктаў не мела шансаў на поспех. Нацыяналісты цвёрда стаялі моцна на падмурку "Kulturnation", а краёўцы – "Staatsnation" або на падмурку "грамадзянскай пазіцыі" ў нямецкім разуменні гэтага паняцця.

У 1930-я гг. Тадэвуш Урублеўскі, назіраючы рост агрэсіўнасці нацыяналістычнай ідэалогіі, пашырыў сваю пазіцыю канцэпцыяй шляху да "пан'еўрапеізацыі". Паводле Т. Урублеўскага, трэба было стварыць адну дзяржаву Еўропу на прынцыпах федэралізму, у якую магла б увайсці кожная нацыянальная карпарацыя. Палякі, якія падтрымлівалі канцэпцыю нацыянал-дэмакратаў і стаялі на глебе *"Kulturnation"*, былі супраць яго ідэяў, і ў канчатковым выніку яго план праваліўся.

План дзяржавы, заснаваны на мадэлі тыпу швейцарскіх кантонаў, аўтарства Баляслава Ліманоўскага, быў блізкі да прапаноў Урублеўскага. Як пісаў Бардах, кантанальны план быў адзіным правільным адказам на выклікі тагачаснага нацыяналізму[55].

Паводле Канстанцыі Скірмунт, літоўская нацыя знаходзілася яшчэ ў стане дзяцінства: "Народы, што прачынаюцца ад векавой летаргіі і зноў усведамляюць уласную індывідуальнасць, з аднаго боку, яны з'яўляюцца доказам неўміручасці нацыянальных элементаў, а з другога, пацвярджаюць тое, што спазненне дадзенага народа ў агульным руху чалавецтва нараджае ў групе маладых патрыётаў, праз якіх народ адраджаецца, цэлы шэраг несфарміраваных паняццяў, неабгрунтаваных поглядаў, якімі маладая нацыя, стаўшая на шлях культурнай працы, пачынае вымяраць увесь навакольны свет, прыніжае мінулае, перабольшвае будучыню і […] кідаецца да працы"[56].

Паводле К. Скірмунт, Літва адраджаецца з люду. Яна лічыла мажлівым паразуменне паміж літоўскімі нацыяналістамі і апалячанай мясцовай шляхтай, таму не прымала сепаратысцкія тэзісы літоўскіх нацыяналістаў. Прыводзіла прыклад "гакатызму" ў Вялікапольшчы, якая апынулася ў складзе Прусіі, які ўмацаваў тэндэнцыі германізацыі.

Ключавой справай была мова, але К. Скірмунт, крытыкуючы літоўскіх нацыяналістаў, якія сцвярджалі, што мова вызначае паходжанне, падкрэслівала, што ўнутранае адзінства грамадства больш абумоўлена гістарычнымі фактарамі: "Зразумеем тады і мы, літоўцы, паланізаваныя ў культуры і мове, і нашыя браты літоўцы-нацыяналісты, што нельга страціць той здабытак, які мы маем у нашых ідэалах і лозунгах, яго трэба давесці да гармоніі"[57]. І далей, працягваючы сваю думку, сцвярджала, што "народ любіць сваю мову, шляхта – культуру і традыцыі", і прапанавала шляхце зблізіцца з народам і вывучыць літоўскую мову. Лозунг К. Скірмунт "Са шляхтай Літвы люд літоўскі!" нагадваў верш

З. Красіньскага “Са шляхтай Польшчы польскі люд!”, змешчаны ў “Psałmie miłości”.

Гэты верш быў вельмі папулярны ў перыяд вялікай эміграцыі і перадаваў стасунак шляхты да такой важнай сацыяльнай праблемы, як адмена прыгону. Наступныя пакаленні ахвотна прымалі гэты лозунг, прыстасоўваючы яго да стратэгіі вырашэння праблемы складаных адносінаў паміж шляхтай і сялянствам. Канстанцыя Скірмунт працягвала думку: “Такім чынам, не адыходзячы ад польскай культуры, а па сутнасці польска-літоўскай, з якой выходзяць вялікія культурныя сілы, напоўненыя літоўскім характарам і духам, нашая грамадскасць павінна зблізіцца да свайго люду, які прачынаецца да самастойнага жыцця, не гасіць нацыянальныя пачуцці, а паважаць іх і клапаціцца пра маральны бок, а у сувязі з гэтым трэба вучыць і авалодваць літоўскай мовай, бо інакш не будзе выкананы наш абавязак. У выніку мы адмовімся ад паходжання, страцім гістарычны шанс”[58].

Канстанцыя Скірмунт лічыла, што з часоў В. Каяловіча, Т. Нарбута і С. Даўкантаса ў Літве не было добрых гісторыкаў. Спроба літоўскіх нацыяналістаў напісаць родную гісторыю на рускай мове пагражала фальсіфікацыяй, паколькі акцэнтацыя антыпаланізму штурхала Літву ў бок Расіі. Скірмунт вырашыла напісаць уласную версію гісторыі Літвы па-польску[59]. Яна падкрэслівала, што руская культура – гэта ўсходняя культура, а Літва пры пасрэдніцтве Польшчы належыць да заходняй. На літоўскіх землях толькі кніга на польскай мове можа заблакаваць экспансію Расіі, якая праводзіцца пры дапамозе рускамоўных кніг.

Літоўскія нацыяналісты лічылі, што Люблінская унія была выключна справай саслоўнай згоды шляхты абедзвюх краін. Насамрэч, паводле К. Скірмунт, яна была вынікам згоды ўсіх саслоўяў. Этнаграфічная Літва невялікая, яе культура толькі пачынае развівацца. Без сумнення, Міцкевіч, Рэйтан і Касцюшка па сваёй крыві былі таксама і літоўцамі паводле прынцыпу *“Gente Lituanus, Natione Polonus”*. Польская мова, якая сфармавалася шмат стагоддзяў таму, па меркаванню Канстанцыі Скірмунт, ніколі не перашкаджала развіццю літоўскай нацыянальнасці. У сувязі з гэтым яна прапанавала: “У пытанні роднай мовы – свабодны выбар, па справах палітычных і грамадскіх – адзінства, ва ўсіх іншых адносінах – любоў”[60].

Публіцыстка краёвага лагера была пэўная, што падпісанне Рыжскага трактату было адмаўленнем ад Ягелонскай ідэі як ідэі адзінства трох народаў. Яна прызнала вялікай памылкай аддзяленне Коўна ад Вільні, перадачу Мінска, Палесся, Бабруйска і ўсходніх зямель Савецкай Беларусі, а Жытоміра і ўсходняй часткі Падолля – Савецкай Украіне, а па сутнасці перадачу і аднаго і дру-

гога Маскве. Усю адказнасць за гэта яна ўскладала на польскі ўрад, кіраўнікі якога зневажалі гэтыя землі, здзекліва называючы іх “крэсамі”, пераследуючы народы, сярод якіх прачыналася нацыянальная свядомасць.

Усходняя палітыка нацыянальных дэмакратаў станавілася ўсё больш агрэсіўнай у адносінах да мясцовых народаў. Польскі ўрад ставіўся адмоўна да адкрыцця нацыянальных школ, патрабаваў, каб усе дзеці наведвалі польскія школы.

К. Скірмунт прапанавала вырашыць праблему Вільні ў духу Ягелонскай ідэі, а менавіта саюза Літвы і Польшчы. Беларусь і Палессе павінны былі таксама злучыцца з Польшчай на падмурку прызнання яе аўтаноміі і раўнапраўя ў сферы эканомікі і адукацыі[61].

Скірмунт сцвярджала, што Люблінская унія была раўнавагай розных цывілізацый, якія крыжаваліся на гэтых землях. Беларусь была калыскай усходнеславянскага свету, і унія захоўвае яе ў недатыкальнасці. Узнікшая з арыйскіх каранёў славянства, Беларусь адрозніваецца ад велікарускага свету, які належыць да Азіі. Публіцыстка змагалася з пагардлівым стаўленнем эндэцыі да беларускай культуры і мовы. Абапіраючыся на “Аповесць мінулых гадоў” Нестара, яна сцвярджала адметнасць беларусаў ад рускіх, падкрэслівала, што насельніцтва, якое жыве ўздоўж Заходняй Дзвіны і Дняпра, мае цалкам іншае паходжанне, чым жыхары Масквы. Яна абвінавачвала маскоўскіх гісторыкаў у фальсіфікацыі мінуўшчыны, у прапагандзе панславізму ў спалучэнні з экспансіяй[62].

К. Скірмунт настойвала, што “нацыяналізм як перабольшаны патрыятызм з’яўляецца хваробай стагоддзя, якая закранула вялікія і малыя народы”, і папярэджвала перад пагрозай не толькі з боку Германіі, але і палітыкі польскага ўрада, адзначаючы, што “нацыяналізм асляпіў Польшчу, якая дайшла нават да пераследу на ўласных землях стваральнікаў былой магутнасці”. Яна таксама вінаваціла бальшавікоў, што на занятых землях яны праводзяць русіфікацыю і саветызацыю (разам з калектывізацыяй), якія знішчаюць дух мясцовага народу[63].

***

Японскае адкрыццё “краёвасці” напрыканцы XIX ст., калі ішла барацьба за паляпшэнне ўмоваў жыцця і павышэнне ўзроўня адукацыі сялянства, у нечым было заканамерным. Гэтай праблемай займаліся два вядомых гісторыка і мысляра: Нітобэ Іназоу (Nitobe Inazou) (1862–1933) і Куніо Янагіда (Kunio Yanagida) (1875–1962). Нітобэ, па прафесіі агратэхнік, пасля заканчэння

Галоўнай школы сельскай гаспадаркі ў Сапара (цяпер універсітэт Хакайда), выехаў у Германію на вучобу ў галіне агратэхналогій, дзе меў магчымасць пазнаёміцца з папулярнымі тады даследаваннямі па этнаграфіі, якую называлі таксама "фальклярыстыкай". Падчас знаходжання ў Германіі ён падрыхтаваў манаграфію на нямецкай мове, якую пасля вяртання на радзіму ў 1898 г. выдаў па-японску *"Nougyo-Honron"* (Даследаванні ў галіне сельскай гаспадаркі). Яна была дапоўнена цыклам лекцый, прачытаных ва ўніверсітэце ў Сапара[64]. Кніга выйшла за межы аграрных тэхналогій і была хутчэй сацыяльна-філасофскім трактатам. Нітобэ характарызаваў штодзённае жыццё сялянаў, іх звычаі, рэлігійны культ, сцвярджаў неабходнасць адукацыі і паляпшэння быту сялянства. Сучасныя японскія этнолагі называюць гэту кнігу "Бібліяй этналогіі ў Японіі", а Нітобэ – прадвеснікам японскай этналогіі. У кожным выпадку *"Nougyo-Honron"* з'яўляецца каштоўнай крыніцай для даследаванняў "краёвасці" ў сучаснай Японіі.

Слова "краёвасць" паходзіць ад слова "kraj" у польскай мове, а *"kyoudo"* значыць "край" у японскай. Аналізуючы становішча сялянства ў Польшчы і гістарычнай Літве XIX ст. у параўнанні з Японіяй, мы можам убачыць шмат аналогій. Паколькі абедзве краіны былі аграрнымі, а асноўныя рэсурсы для жыцця давала адсталая сельская гаспадарка, то яны павінны былі тэрмінова вырашыць усе праблемы гэтай сацыяльнай групы. У пачатку саракавога года перыяду Мэйдзі (1907) па ініцыятыве Нітобэ пачалася акцыя пад назвай "Край", накіраваная на развіццё адукацыі для сялянаў. У прамове 14 лютага 1907 г. Нітобэ заявіў: "Калі мы збіраемся ажыццяўляць дзяржаўную палітыку ў гэтай справе, то перш за ўсё трэба прыглядзецца да жыцця народа ў малых вёсках і валасцях". Уласны метад ён назваў *"Ruliology"* (спалучэнне двух слоў *"rulal i logos"*).

Малады Янагіда пасля спаткання з Нітобэ сцвярджаў блізкасць іх поглядаў. Ён вырашыў быць асістэнтам Нітобэ, як толькі той пачаў працаваць чыноўнікам Міністэрства аграноміі. Янагіда заклаў асновы сучаснай этналогіі Японіі. У 1907 г. ён апублікаваў працу *"Dzidai to Nousei"* (Час і земляробства), у якой падкрэсліў патрэбу правядзення даследаванняў над *"Dzikata no kenkyu"* (Вывучэнне краёвасці). Вакол Нітобэ і Янагіды сабралася група людзей, аб'яднаных у *"Kyoudo-Kaj"* (Краёвае таварыства), якое ў 1913 г. пачало выдаваць часопіс *"Kyoudo-Kenkyuu"* (Вывучэнне роднага краю)"[65].

Аналізуючы іх падыход да краёвасці, можна сцвярджаць, што ён фарміраваўся ў выніку скептыцызму адносна імпартаваных навук перыяду Мэйдзі, калі хацелася як найхутчэй мадэрнізаваць краіну па заходнім узоры і ўмацаваць асновы праўлення дзяржавы Мэйдзі. На іх думку, урадавая палітыка гэтага

перыяду разбурыла традыцыйнае жыццё вёскі, асабліва пасля адмены прыгону ў 1873 г. Іх погляды былі антытэзай урадавай палітыкі прымусу ў дачыненні да сялянства. З улікам часу, на які прыйшліся іх навуковыя пошукі і выхаванне, якое яны атрымалі ў маладосці, іх пазіцыю можна назваць "гістарычным універсалізмам", характэрным для эпохі мадэрнізацыі. Трэба ўлічваць і тое, што Нітобэ і Янагіда мелі магчымасць непасрэдна пазнаёміцца з новымі плынямі, новай навуковай метадалогіяй, этналогіяй або фальклârыстыкай. Але варта таксама падкрэсліць, што іх намаганні па ўздыму адукацыі для сялянства ніколі не мелі тэндэнцыіператварэння ў палітычны рух, як гэта адбывалася на Украіне і ў гістарычнай Літве. У сувязі з гэтым канчатковыя мэты японскіх краёўцаў кардынальна адрозніваліся ад мэтаў краёўцаў Літвы і Украіны.

У 20–30-я гг. ХХ ст. далейшыя даследаванні асоб, аб'яднаных у Краёвым таварыстве, перажывалі дынамічную трансфармацыю адпаведна палітычным зменам. Іх пазіцыя страчвала падтрымку і давер сялянаў, якія схіляліся да крайняга нацыяналізму. Падчас мілітарызацыі краіны ў 30-я гг. выкарыстоўваліся нават думкі Янагіды (насуперак яго волі) дзеля ўзмацнення "ідэалогіі духоўнага аб'яднання ўсіх японцаў" (*Kokutairon*). Пад лозунгам *"Showa-Ishin"* (санацыя) крайнія кансерватары, якія паходзілі з вёскі, заахвочвалі збяднелае сялянства, якое шукала сродкі для жыцця ў перыяд вялікага эканамічнага крызісу, падтрымаць мілітарызацыю краіны. Сяляне сталі асноўнай крыніцай набору ў войска, а ў перыяд Сова (*Showa*)[66] сялянскія арганізацыі падтрымлівалі масавую эміграцыю ў Маньчжурыю пад лозунгам "Супольнасці пяці народаў" ці "Вялікай супольнасці Азіі". Фактычна гэта была падтрымка палітыкі ўрада. Пасля Другой сусветнай вайны гэтая арыентацыя жорстка крытыкавалася новай дэмакратычнай арыентацыяй, аб чым я пісаў вышэй.

Чаму нас вучыць ідэя краёвасці і якія каштоўнасці мы бачым у ёй? Беручы пад увагу канцэпцыі "краёвасці" і "тутэйшасці", мы перакананыя ў тым, што яны даюць нам універсальныя ключы для дыялогу з усімі народамі. Канчатковай мэтай у доўгатэрміновай перспектыве было, як можна ўжо здагадацца, утварэнне еўрапейскага саюза. Сёння як у Літве, так і ў Польшчы высока ацэнены дыпламатычныя намаганні Міхала Ромэра на міжнароднай арэне. Іх можна параўнаць з намаганнямі Іназоў Нітобэ, віцэ-прэзідэнта Лігі Нацый (1920–1927).

Брашура Нітобэ *"Bushido"* (Маральныя прынцыпы самураяў), напісаная па-англійску, прынесла яму міжнародную славу. Яе мэтай было вынішчэнне стэрэатыпаў, якія скажалі вобраз Японіі, прэзентацыя на сусветным узроўні праўдзівага вобраза краю[67]. *"Bushido"* адыграла вялікую ролю ў дыпламатычнай кар'еры Нітобэ ў Лізе Нацый, але ён праславіўся таксама праектам "Мост

паміж Японіяй і Злучанымі Штатамі Амерыкі", мэтай якога было прадухіленне сусветнай вайны.

У заключэнні дадам, што для маіх разважанняў вельмі карысным быў артыкул Рымантаса Мікніса[68]. Трэба памятаць, што гістарычныя інтэрпрэтацыі часта супярэчаць адна другой і канкуруюць не толькі на Далёкім Усходзе або Усходняй Еўропе. Паколькі мы гатовыя пераадольваць супярэчнасці і захоўваць згоду паміж народамі, ідэі краёўцаў дапамагаюць нам у пошуках правільнага шляху. Сёння ў Японіі існуюць сумесныя камісіі, сфармаваныя міжурадавымі пагадненнямі з Кітаем і Карэяй, задачай якіх з'яўляецца паразуменне ў справе гістарычнай інтэрпрэтацыі, якая дзеліць гэтыя краіны.

Аўтар "Хмараў над схіламі" *(Sakanoueno-Kumo)* пытаецца: ці трэба ісці тымі самымі шляхамі і аналізаваць намеры нашых продкаў перыяду Мэйдзі? Сёння японцы, асабліва маладое пакаленне, не зацікаўленыя ў паўтарэнні гэтага шляху. Хоць і здаецца, што іх ахапіла апатыя, але мы перакананыя, што вынікі параўнаўчых даследаванняў праблематыкі "краёвасці" будуць мець станоўчыя наступствы і заахвоцяць моладзь, якая знаходзіцца ў стане інтэлектуальнай летаргіі, да выкарыстання іх дзеля пабудовы лепшай будучыні.

Заўвагі

1 Гэтай праблеме была прысвечана канферэнцыя ў Познані (Польшча) і выданне *Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu: materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Instytucie Historii UAM w Poznaniu (11-12 maja 1998). – Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 1999.*

2 Ryoutarou Shiba. Chumury nad Zboczami [Sakanoueno-Kumo]. – Tokio, 1969–1972.

3 Перыяд Мэйдзі ("эпоха светлых урадаў") – назва перыяду праўлення імператара Міцухіто (1868–1912). Гэта быў час знішчэння феадальнага ладу (сёгунат Токугава) і дынамічнай мадэрнізацыі дзяржавы па заходняму ўзору. Гэта быў перыяд моцнай пазіцыі Японіі ў Азіі. Гл.: J. Tubielewicz, Historia Japonii, Ossolineum, Wrocław-Łódź, 1984. – S. 344 i in.

4 http://relusion.blox.pl/2010/11/Spor-Chin-i-Japonii-o-archipelag-Diaoyu-Senkaku-1.html; http://wyborcza.pl/1,75248,1987973.html Japonia nie chce chińskich statków koło wysp Senkaku.

5 Hiroshi Imai. Meidzi-Nihon to Igirisu kakumei [Японія Мэйдзі і англійскія рэвалюцыі]. – Tokio, 1994.

6 François Guizot. Histoire de la civilisation en France (1828–1830). – Paryż, 1840–1846.

7 Yukichi Fukuzawa. Bunmeiron-no-Gairyaku [Нарыс тэорыі цывілізацыі]. – Tokio, 1875. Гл. таксама: Masao Maruyama, Bunmeiron-no-Gairyaku-o-Yomu [Чытаючы нарыс тэорыі цывілізацыі]. – Tokio, 1986.

8 Hisao Ootsuka. Kyoudoutai-no-Kiso-Riron [Асноўныя тэорыі самакіравання]. – Tokio, 1955; ён жа, Kindaika no Ninngenteki Kiso [Мадэрнізацыя чалавечых адносінаў]. – Tokio, 1968.

[9] Kouhachirou Takahashi. Shiminkakumei no Kouzou [Структура сацыяльнай рэвалюцыі]. – Tokio, 1950; ён жа, Kindaika no Hikakushi teki Kenkyu [Параўнальныя даследаванні па мадэрнізацы]. – Tokio, 1983.

[10] Masao Maruyama. Nihon-Seiji-Shisousi-Kenkyuu [Даследаванні палітычнай думкі Японіі]. – Tokio, 1952.

[11] Назва паходзіць ад часопіса *Annales d'histoire économique et sociale* [Аналы эканамічнай і палітычнай гісторыі), якія выдаваўся з 1929 г. (з 1946 г. носіць назву *Annales. Economies, sociétés, civilizations*).

[12] Kunio Yanagida. Dzieła Yanagidy, Tokio, 1968; Yoshihiko Amino, Muen-Kugai-Raku [Вызваленая публічная прастора]. – Tokio, 1978.

[13] Гл., напр., Hiroaki Sato, Contention over the tenno system. New essay collection questions the roles and responsibilities of Japan's emperors. The Emperors of Modern Japan edited by Ben-Ami Shillony. Brill: Leiden, 2008, ss. 348. Recenzja: http://search.japantimes.co.jp/cgi-bin/fb20090809a1.html.

[14] Тэно (па-японску "нябесны ўладар") – тытул японскіх імператараў, які паходзіць з канца VI – пачатку VII стст. З-за боскага паходжання Тэно на працягу вякоў быў акружаны боскай пашанай. З 1192 па 1868 г. імператар выконваў выключна функцыю прадстаўніка дзяржавы. Урадам кіравалі сёгуны. Пасля 1868 г. разам з аднаўленнем імперыі культ Тэно вядомы як тэнаізм. У 1946 г. імператар Хірахіта адмовіўся ад боскасці і Тэно зноў пачаў выконваць выключна функцыю намінальнага кіраўніка дзяржавы.

[15] Kiyoshi Hiraizumi. Monogatari-Nihonshi [Гісторыя Японіі]. – Tokio, 1970. Хіраізумі падчас падарожжа па Еўропе ў 1930–1931 гг. пазнаёміўся з Ф. Майнэкэ і Б. Крочэ, з якімі абмяняўся думкамі адносна метадалогіі гістарычнай навукі. Па палітычных перакананнях ён быў кансерватарам і нацыяналістам.

[16] Kum Taru Su. Nihon-no-nakano-Chousen-Bunka [Карэйская культура ў Японіі]. – Tokio, 1970–1991.

[17] Айны ці айну – народ, які прыйшоў у паўднёвую частку Сахаліна, а таксама на Японскія і Курыльскія астравы больш як 6 тыс. гадоў таму. Цяпер яны пражываюць у асноўным на Хакайда.

[18] 6 чэрвеня 2008 г. японская Нацыянальная асамблея прыняла рэзалюцыю, якая заклікала ўрад прызнаць айнаў за японцаў і аўтахтонамі і пакласці канец дыскрымінацыі гэтай групы (http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7437244.stm).

[19] Kazuko Tsurumi. Hyouhaku to Teijuu to [Wędrówka i osiedlenie]. – Tokio, 1977.

[20] Haruki Wada. Marukusu-Engerusu-to-Kakumei-Roshiya, [Маркс і Энгельс "Рэвалюцыйная Расія!"]. – Tokio, 1975.

[21] Yuzuru Taniychi. Sutarin-Sejitaisei-no-Seiritu [Палітычная сістэма сталінізму]. – Tokio, 1970–1986.

[22] Yukihiko Kaneko. Roshia-no-Shisou to Bungaku [Расійская думка і літаратура]. – Tokio, 1977.

[23] Yoshikazu Nakamura. Seinaru-Roshia-o-Motomete [Пошукі святой Расіі, утопія старавераў]. – Tokio, 1990.

[24] Shigeto Toriyama. Roshia-Touou-no. Kokka to Shakai [Дзяржава і грамадства ў гісторыі Расіі і Усходняй Еўропы]. – Tokio, 1985.

25 Shigeto Toriyama. Bizantsu to Touou-Sekai [Візантыя і Усходняя Еўропа]. – Tokio, 1978.

26 Bokurou Eguchi. Teikoku-Shugi-no-Jidai [Wiek imperializmu]. – Tokio, 1975.

27 Hiroshi Bando. Po-rando kakumei-shi-kenkyuu [Даследаванні польскіх рэвалюцый. – Tokio, 1968.

28 Hiroshi Bando. Yo-roppa, Rosia, Po-rando 1918–1921 [Еўропа, Польшча і Расія 1918–1921]. – Tokio, 2008.

29 T. Ito, Porando-Gendaishi [Найноўшая гісторыя Польшчы]. – Tokio, 1988. Гл. таксама: Makoto Hayasaka, Historycy japońscy o kształtowaniu się narodów Europy Wschodniej. Przegląd Humanistyczny 1993, Nr.3; Makoto Hayasaka, Polski ruch niepodległościowy w świetle badań japońskich historyków, Polskie powstania narodowe na tle przemian europejskich w XIX wieku. Pod red. A. Barańskiej. – Lublin, 2001.

30 Katsuhiko Tanaka. Gengokaramita Minzoku to Kokka [Нацыянальнасці з пункту гледжання моўнай палітыкі]. – Tokio, 1978.

31 Гл. K. Skirmunt. Idea Jagiellonska a polityka kresowa. – Wilno, 1925.

32 Zygmunt Jundziłł, Z dziejów polskiej myśli politycznej na Litwie historycznej // Niepodległość. T. 6. – Londyn, 1958. – S. 77.

33 Juliusz Bardach. Polacy a narody Litwy historycznej. Próba analizy systemowej // Kultura i Społeczeństwo 1994, rok XXXVIII. – S. 35.

34 Гл. Marceli Handelsman. Rozwój narodowości nowoczesnej (wyd.1, 1924, wyd.2, Warszawa, 1977.). – S. 30.

35 Jerzy Szacki. Ojczyzna, naród, rewolucja. – Warszawa, 1962. – S. 252.

36 Tetsuo Watsuji. Sakoku – ron [O zamknięciu kraju]. – Tokio, 1950.

37 Гл. A. Walicki (red.). Idee i koncepcje narodu w polskiej mysli politycznej czasów porozbiorowych. – Warszawa, 1977; J. Chlebowczyk, Procesy narodowosciowe we Wschodniej Europie Srodkowej w dobie kapitalizmu. – Warszawa, 1975.

38 М.П. Драгоманов. Историческая Польша и великорусская демократия. – Женева, 1882; B. Limanowski, Socjalizm jako konieczny objaw dziejowego rozwoju. – Lwów, 1879.

39 M. Römer. Stosunki etnograficzno-kulturalne na Litwie.– Kraków, 1906. Tenże, Litwa. Studium o odrodzeniu narodu litewskiego. – Lwów, 1908.

40 J. Bardach. Inflanty, Litwa, Białoruś w twórczości Bolesława Limanowskiego. Studium dziejów kwestii narodowej // O dawnej i niedawnej Litwie. – Poznań, 1988. – S. 293–326.

41 J.Sawicki. Michał Römer a problemy narodowościowe na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. – Toruń, 1998; A.Mickiewicz, Dzieła, t. 2. – Kraków, 1949. – S.63.

42 M. Römer. Dwie teorie o Polakach litewskich // Zeszyty Historyczne, nr 106. – Paryż, 1993. – S. 138.

43 J. Sawicki. „Krajowość" – ідэя ці метад (З гісторыі польскай палітычнай думкі ў Літве і Беларусі), Lithuania, 4(5) 1991-1(6)1992. S. 281; J.Sawicki, Dwie teorie o Polakach litewskich. Rękopis pracy Michała Romera. Kurier wileński, 18 X 1994 r., 19 X, 11 XI 1994 r.

44 J. Jurkiewicz. Osadnictwo polskie w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle badań historycznych, Acta Baltico-Slavica, (22) 1994; J. Jurkiewicz, Rozwój polskiej myśli politycznej na Litwie i Białorusi w latach 1905–1922. – Poznań, 1983.

45 А.Смалянчук. Ліцвінства, заходнерусізм і беларуская ідэя XIX – пачатак XX ст. // Białoruś w XX stuleciu. – Toruń, 2007.

[46] J. Bardach. Krajowcy, federaliści, inkorporacjoniści // O dawnej i niedawnej Litwie. – Poznań, 1988. – S. 260–279; tegoż: Polacy a narody Litwy historycznej. Próba analizy systemowej // Kultura i Spoleczeństwo 1994, r. XXXVIII, nr 2. Першы раз я напісаў у Японіі пра краёўцаў ў кнізе: Makoto Hayasaka, Ukraina, Rekisi-no-Fukugen-o-Mosakusuru [Ukraina, jak odbudować swoją historię]. – Tokio, 1994. – S. 145–176.

[47] Wacław Lipiński. Szlachta na Ukrainie. – Kijów, 1909; Przegląd Krajowy. Kijów, 1909. Pod red. W. Lipińskiego.

[48] В. Липинський. Листи до Братив хлиборобив про идею и организацию украинського монархизму. – 1919–1926 р.

[49] Lipiński. Szlachta na Ukrainie, op.cit.. S. 61.

[50] Op.cit. S. 58–59.

[51] Op.cit. S. 68–69.

[52] Д. Сталюнас. Гражданин Великого Княжества Литовского // Вильнюс. Журнал Союза писателей. – Март-Апрель. – 1978.

[53] Op. cit. S. 130.

[54] Op. cit., s.132. Zob. też: Tadeusz Wróblewski, Naród a nacjonalne samookreślenie , 1919.

[55] J. Bardach. Projekty organizacji kantonalnej Litwy oraz konfederacji polsko-litewskiej z 1921 roku, w: O Dawnej i Niedawnej Litwie, op.cit.

[56] K. Skirmunt. O prawdę i zgodę z powodu Głosu Litwinów do magnatów, obywateli i szlachty i odpowiedzi młodego szlachcica litewskiego. – Lwów, 1904. – S. 3.

[57] Op. cit. S. 7–8.

[58] Op. cit. S. 8–9. Zob. tez: Zygmunt Krasiński, Psałm miłości // Dzieła literackie. (red.) P. Hertza, Warszawa.

[59] Гл. K. Skirmunt. Dzieje Litwy, opowiedziane w zarysie. – Kraków, 1886. Яна ж: Zarys dziejów litewskich, Warszawa 1901 oraz Histoire de la Lithuanie. – Paryż, 1901.

[60] K. Skirmunt. O prawdę i zgodę…, op.cit. – S. 24.

[61] K. Skirmunt. Idea jagiellońska – a polityka kresowa. – Wilno, 1925. – S. 7–8.

[62] Futurus [Konstancja Skirmunt]. Zapomnienie historii. Odbitka z "Przeglądu Wileńskiego" 1931, R.XIV, Nr.20, 8 XI. – Wilno, 1931. – S. 6.

[63] Scrutator (Konstancja Skirmunt). Kwestia zasad. – Wilno, 1932. – S. 5.

[64] Inazou Nitobe. Über den Japanishen Grundbesitz, dessen Verteilung und landwirtschaftliche Verwertung. Eine historische und statistische Studie, von Dr. phil. Inazo Ota-Nitobe, Dozent an dem Kaiserlichen landwirtschaften Institut zu Sapporo, Japan, Verlag von Paul Parey, Berlin 1890; I. Nitobe, Nougyo-Honron (Studia nad rolnictwem). – Tokio, 1898.

[65] Kyoudo no Kenkyuu [Badania nad krajem ojczystym], red. I. Nitobe, Kunio Yanagida. – Tokio, 1913.

[66] Сова або "эра асветніцкага міру" – перыяд у гісторыі Японіі з 25.12. 1926 да 7.01. 1989 г.

[67] Nitobe, Bushidou. The Soul of Japan. – Philadelphia, 1900.

[68] R. Miknys. Michał Römer, krajowcy a idea zjednoczenia Europy w pierwszej połowie XX wieku. // O nowy kształt Europy. XX – wieczne koncepcje federalistyczne w Europie Środkowo-Wschodniej i ich inplikacje dla dyskusji o przyszłości Europy, pod red. Jerzy Kłoczowskiego i Sławomira Łukaszewicza. – Lublin, 2003.

КРАЁВАЯ ІДЭЯ І БЕЛАРУСКІ НАЦЫЯНАЛЬНЫ РУХ У ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў 1920–1930-я гг.

Аляксандр Смалянчук

(Гродна)

Summary

The *krajovaść* (*krajowość*) ideology was developed in the beginning of the 20th century. Its authors were those members of the local Polish society (Michal Romer, Raman Skirmunt, Kanstancyja Skirmunt) who honoured the tradition of the *Historical Litva's* national and cultural distinction and positioned themselves as the former Grand Duchy of Lithuania's citizens – and not the citizens of Poland. The corner stone of *krajovaść* was the idea of a national state.

The political events of 1918–1922 that brought about the division of the historical Litva, upset considerably the *krajovaść* idea but were not able to obliterate it completely. The pre-war *krajoŭcy*'s traditions were especially obvious in the publications of the *Przegląd Wileński* newspaper. Its editor, Liudvik Abramovič (Ludwik Abramowicz), consistently supported the idea of the Belarusian/Lithuanian country's political independence. His position caused accusations of 'national treachery' from both authorities and the majority of the local Polish people.

It was Belarusian theme that dominated the pages of *Przegląd*. Members of Belarusian-oriented movements (with the exception of the communist and pro-communist organisations) actively co-operated with the Abramovič's newspaper. Its long-standing authors were Fr Uladyslaŭ Taločka (the first half of the 1920s) and Anton Luckievič (1930s). We can state that the *krajovaść* idea was persistent in the Belarusian movement as an alternative to the then dominant national conceptions. Even the supporters of the Belarusian state independence harboured certain affection towards the idea of the sovereignty of the historical Litva.

10 сакавіка 1940 г. у Віленскай публічнай бібліятэцы адбылася ўрачыстая Акадэмія з нагоды першых угодкаў смерці аднаго з галоўных ідэолагаў краёвай ідэі былога рэдактара "Пшэглёнда Віленьскага" Людвіка Абрамовіча. У прысутнасці віцэ-прэм'ера літоўскага ўраду Бізаўскаса выступілі прадстаўнікі амаль усіх народаў Беларуска-Літоўскага краю. Ад імя беларусаў выступаў ксёндз Адам Станкевіч, які ў сваёй прамове паставіў краёвую ідэю вышэй за нацыянальныя памкненні: "Калі працэс нацыянальнага жыцця, які сёння на землях Літвы і Беларусі адбываецца, дойдзе да свайго канчальнага пункту, калі наступе ў народаў гістарычнай Літвы і Беларусі аканчальная нацыянальная дыферэнцыяцыя, прынцыпам, парадкоўваючым сужыццё народаў, прынцыпам, гарантуючым развой усіх правоў гэных народаў і іх паўнату, можа аказацца краёвасць. Прынцып нацыянальны – пераходны, непастаянны і плыўкі. Прынцып краёвы, наадварот, заўсёдны, сталы, непахісны. Адгарадзіўшыся нацыянальнымі эгаізмамі, народы нашы некалі заслужаць да сужыцця бліжэйшага, да бліжэйшых узаемаадносінаў"[1].

Гэтае сцвярджэнне прызнанага аўтарытэту незалежніцкай плыні беларускага руху зноў прымушае задумацца пра ролю краёвасці ў міжнацыянальных адносінах на тэрыторыі гістарычнай Літвы ў эпоху нацыяналізму. Урачыстая Акадэмія была не толькі данінай памяці таленавітаму публіцысту і прынцыповаму палітыку. Яна засведчыла моц краёвай ідэі, якая нават ва ўмовах дамінавання нацыянальных дзяржаваў захавала сваю прывабнасць для пэўнай часткі эліты народаў былога ВКЛ.

Якія формы набыла краёвасць у міжваенны перыяд? Якое значэнне для яе захавання і развіцця мела дзейнасць Людвіка Абрамовіча? Якім было стаўленне да гэтай ідэі дзеячаў беларускага руху ў надзвычай складаны перыяд яго гісторыі?

Варта прыгадаць, што на пачатку XX ст. у беларускім руху дамінавала канцэпцыя этнакультурнай нацыі. Адзін з пастаянных аўтараў "Нашай Нівы" Мечыслаў Бабровіч (псеўданім *Лявон Гмырак*) прапанаваў наступнае вызначэнне нацыі: "Нацыю складаюць людзі, якія гавораць адной мовай і адчуваюць сувязь паміж сабой; прызнаюць сваю даную мову ці культуру"[2]. Пры гэтым характэрнай рысай публікацый "Нашай Нівы" было асуджэнне ўсялякага шавінізму, у тым ліку і беларускага. На яе старонках сцвярджалася, што ненавідзець палякаў за тое, што яны палякі, або рускіх за тое, што яны рускія, можа толькі псіхічна ненармальны ці аслеплены фальшывым патрыятызмам чалавек[3].

Высокі ўзровень талеранцыі "нашаніўскага кола", магчыма, быў абумоўлены тым, што сярод беларускай эліты паступова распаўсюдзіўся яшчэ ад-

зін варыянт нацыянальнай ідэалогіі, з'яўленне якога было звязана з палітычнай актыўнасцю літоўскіх і беларускіх палякаў. Менавіта ў іх асяроддзі ў перыяд рэвалюцыі 1905–1907 гг. былі выпрацаваныя асновы г.зв. "краёвай ідэі"[4].

Яе стваральнікі (Міхал Ромэр, Раман Скірмунт, Канстанцыя Скірмунт і Балеслаў Ялавецкі) прадстаўлялі тую частку мясцовай польскай грамадскасці, якая захоўвала традыцыі дзяржаўнай і культурнай адметнасці земляў былога ВКЛ. Яны адчувалі сябе грамадзянамі Вялікага Княства Літоўскага і менавіта яго, а не Польшчу лічылі сваёй Радзімай. Падмуркам краёвасці была ідэя дзяржаўнай або грамадзянскай нацыі. Паводле ідэолагаў краёвасці, кожны, хто адчуваў сябе грамадзянінам Краю, належаў да краёвай нацыі (*нацыя літвінаў*). Этнічныя і культурныя адметнасці не адыгрывалі вялікай ролі.

На пачатку ХХ ст. існавалі розныя варыянты краёвай ідэі і паміж краёўцамі ішла бясконцая дыскусія. У сацыяльным плане можна вылучыць два накірункі краёвай ідэалогіі – дэмакратычны, у вытокаў якога стаяла асоба Міхала Ромэра (1880–1945), і кансерватыўна-ліберальны, у стварэнні якога вялікую ролю адыгралі публікацыі Рамана Скірмунта (1868–1939). Аднак нават унутры гэтых накірункаў адсутнічала поўнае адзінства поглядаў.

Кантакты паміж краёўцамі і дзеячамі беларускага руху спрыялі таму, што краёвую ідэю пачалі прапагандаваць таксама беларускія палітыкі. Важным момантам стала далучэнне да беларускага руху напрыканцы 1916 г. Рамана Скірмунта. Але, безумоўна, больш важнае значэнне мела супрацоўніцтва "нашаніўскага" асяродку з краёўцамі дэмакратычнай плыні. У 1906 г. іх цэнтрам стала "Газета Віленска", фактычным рэдактарам якой быў Міхал Ромэр, а адным з вядучых публіцыстаў – Людвік Абрамовіч.

У праграмным артыкуле Nr 1 газеты сцвярджалася прыярытэтнасць краёвых інтарэсаў. Менавіта яны абвяшчаліся зыходным пунктам усялякай палітычнай, грамадскай і культурнай дзейнасці: "Мы грамадзяне Беларусі і Літвы, і наш грамадзянскі абавязак – служыць роднаму краю. [...] Нашай Радзімай з'яўляюцца Беларусь і Літва. Толькі з культурна-нацыянальнага пункту погляду мы дзеці польскага народу [...]."

Галоўнай задачай газеты лічылася спрыянне "сужыццю розных нацыянальна-культурных элементаў на падмурку сумеснага краёвага грамадзянства. Газета праіснавала нядоўга. Судовыя пераследы і фінансавыя праблемы прыспешылі яе закрыццё ў ліпені 1906 г. Але газета паспела адыграць надзвычай важную ролю ў пашырэнні краёвай ідэі.

У 1911 г. Людвік Абрамовіч разам з Міхалам Ромэрам заснавалі яшчэ адно выданне краёвага накірунку – штотыднёвы "Пшэглёнд Віленьскі" (1911–1915). Рэдакцыю ўзначаліў Л. Абрамовіч.

Што датычыць беларускіх палітыкаў, то найбольшую прыхільнасць да краёвай ідэі выказваў Антон Луцкевіч (1884–1942). Разам з братам Іванам яны сталі ініцыятарамі ажыццяўлення незвычайнага беларускага выдавецкага праекту – выдання штодзённай газеты на рускай мове і штотыднёвіка на польскай[5]. У 1912 г. у Вільні пачала выходзіць "Вечерняя газета", да якой хутка далучыўся "Кур'ер Краёвы". Выдаўцамі, рэдактарамі і галоўнымі аўтарамі гэтых выданняў былі беларусы. Але паходжанне новых віленскіх газет трымалася ў таямніцы ад шырокай грамадскасці. Рэдакцыі прэзентавалі сябе прадстаўнікамі рускіх і адпаведна польскіх дэмакратаў.

На старонках абодвух выданяў шырока прысутнічаў тэрмін "грамадзянін Краю", адзін з асноўных у канцэпцыі палітычнай (грамадзянскай) нацыі. Аўтары і карэспандэнты даводзілі, што жыццёва важныя для Краю пытанні павінны вырашацца з улікам інтарэсаў усіх народаў Беларусі і Літвы[6], асуджалі велікарускі і велікапольскі шавінізм[7], заяўлялі пра неабходнасць барацьбы з праявамі шавінізму сярод беларусаў і літоўцаў[8] ды інш. А. Луцкевіч заклікаў "грамадзян Краю" да працы на ягоную карысць.

Склалася на першы погляд парадаксальная сітуацыя. Адны і тыя ж людзі (браты Луцкевічы, В. Ластоўскі ды інш.) на старонках "Нашай Нівы" развівалі беларускую нацыянальную ідэю ў яе этнакультурным варыянце, і яны ж у руска- і польскамоўным выданнях прапагандавалі краёвасць. На самой справе парадоксу не было. Беларускія палітыкі даволі прагматычна ставіліся да краёвай ідэалогіі. Яны выкарыстоўвалі канцэпцыю агульнай гістарычнай Айчыны, прапагандавалі супрацоўніцтва і талерантнасць, але пры гэтым ігнаравалі вельмі важную для краёвай дактрыны ідэю агульных каранёў беларусаў, літоўцаў і палякаў.

Прапагандуючы элементы краёвай ідэі, яны заставаліся беларусамі. Краёвасць дазваляла ім пашыраць сацыяльную і культурную прастору ідэі беларускага Адраджэння і наладжваць сувязі як з дзеячамі іншых нацыянальных рухаў, так і з асобнымі прадстаўнікамі мясцовай арыстакратыі і землеўласнікаў, якія выказвалі пэўнае спачуванне культурнай дзейнасці адраджэнцаў. "Беларускі маскарад" меў пэўнае прагматычнае абгрунтаванне…

Фактычна краёвая ідэя разглядалася ў якасці сродку ўмацавання пазіцый беларусаў у нацыянальна-культурным і грамадска-палітычным жыцці. Так, напрыклад, агітацыя неабходнасці паразумення палякаў з беларусамі тлумачылася адсутнасцю перспектывы развіцця польскага руху ў Беларуска-Літоўскім краі[9]. Кіраўнікі беларускага руху ўпэўненыя, што літоўскія і беларускія палякі з'яўляюцца нашчадкамі паланізаваных літоўцаў і беларусаў, патрабавалі, каб яны працавалі выключна дзеля развіцця свядомасці і куль-

туры беларусаў і літоўцаў. Быў відавочным “беларускі ўхіл” краёвасці Антона Луцкевіча і іншых дзеячаў “нашаніўскага” кола.

Дарэчы, з гэтым “ухілам” былі звязаныя гарачыя дыскусіі, якія разгарнуліся паміж краёўцамі. Галоўным апанентам “беларускіх краёўцаў” стаў якраз Людвік Абрамовіч. У шэрагу артыкулаў на старонках “Пшэглёнда Віленьскага” ён рэзка крытыкаваў пазіцыю рэдакцыі “Кур’ера Краёвага” і “Вечерней газеты” адносна літоўскіх палякаў і адстойваў права апошніх на развіццё і пашырэнне польскай культуры. Л. Абрамовіч заяўляў, што краёвасць – гэта не падпарадкаванне пальшчызны мэтам літоўскага і беларускага руху, а іх роўнасць і гармонія[10]. Ён разумеў краёвасць як гарманічнае сужыццё розных народаў, у якім імкнуўся забяспечыць за палякамі, прынамсі, роўныя з беларусамі і літоўцамі ўмовы.

“Беларускія краёўцы” пазіцыю Л. Абрамовіча зразумелі як імкненне працягваць палітыку паланізацыі. Градус дыскусіі часамі аказваўся вельмі высокім. Загучалі ўзаемныя абвінавачванні ў шавінізме. Узімку 1913 г. у рэдакцыйным артыкуле “Пшэглёнду” (*Пабочныя ўплывы*) сцвярджалася, што “група палякаў-дактрынёраў краёвай ідэі”, якая выдае “Кур’ер краёвы”, падпала пад уплывы літоўскіх і беларускіх дзеячаў[11]. У іншай публікацыі Л. Абрамовіч абвінаваціў рэдакцыю “Вечерней газеты” ў нянавісці да палякаў. Ведаючы, што кіраўнікамі выдання з’яўляюцца браты Луцкевічы, рэдактар “Пшэглёнду” тым не менш выказаў сумненні ў шчырасці клопату “Вечерней газеты” пра беларускую культуру. Руская мова гэтага ліберальнага выдання, на яго думку, толькі спрыяла далейшай русіфікацыі краю[12].

Міхал Ромэр, які выступіў з крытыкай абодвух пазіцый, больш рэзка рэагаваў на публікацыі польскіх калегаў. Ён пакінуў рэдакцыю “Пшэглёнду Віленьскага”. У сваім Дзённіку, разважаючы пра пазіцыю Л. Абрамовіча і яго выданне, М. Ромэр напісаў, што гэтыя “дэмакраты” дэманструюць пагарду да слабейшых народаў[13].

М. Ромэр успрымаў грамадства Беларуска-Літоўскага краю як адзінае і непадзельнае, прасякнутае пачуццём краёвай грамадзянскасці і незалежнае ад падзелу на асобныя нацыі[14]. У грамадска-палітычнай дзейнасці ён імкнуўся да пабудовы “адзінага грамадскага будынку, а не шэрагу нацыянальных хатаў”[15]. А вось Людвік Абрамовіч разумеў краёвае грамадства як свайго роду канфедэрацыю самастойных і роўных нацыянальных супольнасцяў, кожная з якіх мела поўнае права на ўласнае нацыянальна-культурнае_развіццё. Падобным чынам разумелі краёвую ідэю і беларускія дзеячы, якія імкнуліся забяспечыць за беларусамі годныя ўмовы ў гэтым сужыцці. Будучыня паказала, што гэтая дыскусія ўсё ж такі была спрэчкай аднадумцаў.

Пачатак сусветнай вайны, адступленне расійскіх войскаў з тэрыторыі "гістарычнай Літвы" паспрыялі актывізацыі краёвай ідэі. Напрыканцы 1915 г. у акупаванай германскімі войскамі Вільні была створана Часовая Рада Канфедэрацыі Вялікага Княства Літоўскага, якая выступала за дзяржаўную незалежнасць гістарычнай Літвы. Пастулат аўтаноміі Краю ператварыўся ў ідэю дзяржаўнай незалежнасці беларускіх і літоўскіх зямель. Новаўтвораная дзяржава павінна была гарантаваць усім яе народам права на свабоднае культурнае развіццё. Часовая Рада аб'яднала дзеячаў розных нацыянальных рухаў, а ініцыятыва яе стварэння належала беларусам (Іван Луцкевіч). Аднак выпрабавання часам яна не вытрымала. Абвастрэнне міжнацыянальных адносінаў (асабліва польска-літоўскіх), да чаго прычынілася германская акупацыйная адміністрацыя, зруйнавала гэты праект.

Тым не менш беларусы да пачатку 1918 г. захоўвалі надзею на рэалізацыю краёвай канцэпцыі дзяржаўнасці гістарычнай Літвы. І толькі прызнанне Германіяй незалежнасці "этнаграфічнай" Літвы са сталіцай у Вільні і імперскія амбіцыі палітыкаў новай Польшчы, якая ўмацоўвала дзяржаўны суверэнітэт і разглядала заходнія беларускія землі як сферу свайго палітычнага дамінавання, канчаткова перакрэслілі гэтую надзею.

Прыхільнасць беларусаў да канцэпцыі адраджэння дзяржаўнасці былога Вялікага Княства Літоўскага, магчыма, не ў апошнюю чаргу тлумачыцца ўсведамленнем недахопу ўласных сіл для працы над стварэннем нацыянальнай беларускай дзяржавы…

Па-рознаму склаўся лёс ідэолагаў краёвасці пасля палітычнага распаду гістарычнай Літвы. Раман Скірмунт паступова адыходзіць ад палітыкі, і толькі "травеньскі пераварот" 1926 г. у Польшчы вяртае яго да палітычнага жыцця. Але стасункаў з дзеячамі беларускага руху ён амаль не падтрымлівае. Міхал Ромэр перабіраецца ў Коўна і актыўна ўдзельнічае ва ўмацаванні літоўскай дзяржаўнасці, імкнучыся адначасна да ўрэгулявання адносінаў паміж Польшчай і Літвой. Антон Луцкевіч застаецца актыўным дзеячам беларускага руху, спалучаючы палітычную дзейнасць з культурніцкай працай. Усе яны ў большай ці меншай ступені захавалі вернасць краёвай ідэі, але для большасці былых краёўцаў яна перастала быць праблемай публічнага жыцця. І толькі Людвік Абрамовіч на старонках віленскага друку ("Наш Край" (1919), "Газета Краёва" (1920–1922) і "Пшэглёнд Віленьскі" (1921–1938)) працягвае адстойваць яе прынцыпы, не зважаючы на дамінаванне этнакультурнага нацыяналізму ў рэгіёне.

Першы нумар адноўленага "Пшэглёнду" выйшаў з друку 1 лістапада 1921 г. Вільня ў гэты час была сталіцай "Сярэдняй Літвы", якая нічым не на-

гадвала праект краёўцаў, хоць сярод яе кіраўніцтва было даволі шмат людзей, што некалі былі прыхільнікамі гэтай ідэалогіі. Фактычна гэтае непрызнанае дзяржаўнае ўтварэнне было толькі прыкрыццём польскай улады над спрэчнымі з Літвой тэрыторыямі. Аднак пэўная нявырашанасць лёсу Віленшчыны нараджала ў Л. Абрамовіча і яго прыхільнікаў надзею на актуалізацыю колішняга краёвага праекту. Не апошняе месца ў гэтых надзеях займала постаць Юзафа Пілсудскага. Менавіта ягоныя словы “Вольныя з вольнымі, роўныя з роўнымі”, якія прагучалі ў вызваленай ад бальшавікоў Горадні, сталі своеасаблівым дэвізам “Пшэглёнду”.

У рэдакцыйным артыкуле Л. Абрамовіч падкрэсліў актуальнасць тых задачаў, якія яшчэ ў 1911 г. сфармуляваў для “Пшэглёнду Віленьскага”. Тады рэдакцыя абяцала, што будзе зыходзіць з пазіцыі “краёвага грамадзянства”, сцвярджала, што лічыць “беларуска-літоўскія землі” асобным Краем з адметнымі інтарэсамі, звязвала яго будучыню з тэрытарыяльнай цэласнасцю і правам усіх карэнных народаў самастойна вырашаць свой лёс. Рэдакцыя выступала супраць усіх праяваў шавінізму і неталеранцыі[16].

Праз 10 гадоў Л. Абрамовіч канстатаваў, што на змену царскаму прыгнёту прыйшоў польскі шавінізм. Сітуацыю ў “Сярэдняй Літве”, дзе запанаваў “рэлігійна-нацыянальны фанатызм”, ён характарызаваў як здзек над ідэаламі свабоды, роўнасці і братэрства. Рэдакцыя збіралася яднаць вакол сябе людзей, якія ставілі агульныя інтарэсы Краю вышэй за нацыянальны эгаізм.

Л. Абрамовіч сапраўды захаваў вернасць уласнаму разуменню краёвасці. Прычым яго канцэпцыя “пабудовы некалькіх нацыянальных хатаў” (паводле ацэнкі М. Ромэра) аказалася больш запатрабаванай якраз у міжваенны час.

“Пшэглёнд Віленьскі” 20–30-х гг. XX ст. – гэта выключная з’ява ў гісторыі польскага друку на г.зв. “усходніх крэсах”. Двухтыднёвік невялікага фармату стаўся сапраўднай трыбунай асуджэння дзяржаўнай палітыкі нацыянальнага ціску і прыгнёту.

Надзея на актуалізацыю палітычнай часткі краёвага праекту знікла пасля прызнання Лігай Нацый усходніх межаў II Рэчы Паспалітай (сакавік 1923 г.). Сэнсам існавання газеты стала аб’ектыўнае і крытычнае асвятленне бягучых справаў жыцця Беларуска-Літоўскага краю, супрацьстаянне польскаму нацыяналістычнаму друку. Пры гэтым галоўным апанентам “Пшэглёнду” было выданне нацыянальных дэмакратаў “Дзённік Віленьскі” (рэд. Ян Обст, пазней Аляксандр Звяжыньскі, адзін з лідэраў нацыянальных дэмакратаў), які найбольш поўна адлюстроўваў пазіцыю тых палітычных груповак II Рэчы Паспалітай, што імкнуліся да ператварэння Польшчы ў монанацыянальную дзяржаву. Краёвасць для рэдакцыі і аўтараў гэтага выдання была выклікам по-

льскасці і здрадай нацыянальных інтарэсаў. “Дзённік” рэгулярна абвінавачваў свайго “краёвага” апанента ў “антыпольскасці”.

У лістападзе 1923 г., падводзячы пэўныя вынікі двухгадовага існавання, Л. Абрамовіч, фактычна, прызнаў, што асноўнай задачай “Пшэглёнду” стала “барацьба супраць нацыяналізму, які ператварае наш Край у пляцоўку для цэнтралістычна-ўніфікацыйных эксперыментаў”. Ён прызнаваў існаванне апроч польскага таксама літоўскага і беларускага нацыяналізмаў, але адзначаў іх абарончы характар[17].

На старонках “Пшэглёнду Віленьскага” рэгулярна выступалі прадстаўнікі нацыянальных меншасцяў, якія мелі ўнікальную магчымасць праз польскае перыядычнае выданне знаёміць мясцовую грамадскасць з уласным поглядам на асаблівасці і сістэму польскай улады на Віленшчыне, на праблемы нацыянальнага жыцця ІІ Рэчы Паспалітай. Рэдакцыя і аўтары газеты закраналі вострыя праблемы беларускай і літоўскай школы, крытыкавалі палітыку каталіцкага празелітызму і пашырэнне ўжывання польскай мовы ў касцёле ў беларускіх мясцовасцях, пратэставалі супраць беспадстаўных абвінавачванняў беларускіх дабрачынных, культурніцкіх і нават рэлігійных арганізацый у вядзенні прасавецкай прапаганды, асуджалі эканамічны ціск мясцовых уладаў супраць беларускіх і літоўскіх гаспадарчых арганізацый, абмяркоўвалі русіфікацыйныя тэндэнцыі неауніі і г.д. Вельмі востра выданне рэагавала на праявы антысемітызму ў польскім грамадскім і палітычным жыцці.

Пісаць артыкул пра “Пшэглёнд Віленьскі” і яго аўтараў складана. Апошнія, звычайна, хаваліся за псеўданімамі або крыптанімамі, большасць з якіх яшчэ патрабуе сваёй расшыфроўкі. Таямнічасць не цяжка растлумачыць. Пазіцыя газеты і яе рэдактара ацэньвалася ваяводскімі ўладамі, а таксама арцыбіскупам Рамуальдам Ялбжыкоўскім і ўсёй віленскай курыяй як антыпольская з усімі выцякаючымі наступствамі. Патрабаваліся вернасць пэўным ідэям і грамадзянская мужнасць, каб публікавацца ў выданні Л. Абрамовіча.

Беларускую праблематыку на старонках газеты прадстаўлялі кс. Уладзіслаў Талочка, Антон Луцкевіч, Францішак Аляхновіч, кс. Канстанцін Стэповіч, Альбін Стэповіч, Радаслаў Астроўскі, кс. Вінцэнт Гадлеўскі, кс. Язэп Германовіч, Францішак Грышкевіч, кс. Адам Станкевіч, Станіслаў Станкевіч, Ян Пазняк ды інш. Яна ж закраналася ў публікацыях Людвіка Абрамовіча, Канстанцыі Скірмунт і цэлага шэрагу іншых аўтараў.

Найбольшую цікавасць выклікаюць публікацыі кс. Уладзіслава Талочкі і Антона Луцкевіча з аналізам як актуальных падзеяў, так і пэўнай рэтраспекцыяй.

У 20-я гг. найбольш актыўным беларускім аўтарам быў кс. У. Талочка. На старонках “Пшэглёнду” ён карыстаўся псеўданімамі *Adam Sołoduch, Dryhwicz, Drygwicz, P. Kantryba, Erka, Archiwista, Gardiner, Wat*[18], а таксама крыптанімамі *WłT., as, A.S.* Вось няпоўны пералік яго публікацый:

• Ядвігін Ша (пасмяротныя ўспаміны) // 1922. № 11–12;

• Адкуль узяліся беларусы-каталікі? // 1922. № 11–12;

• Праблема Заходняй Беларусі // 1923. № 6;

• Усход або Захад? (*аналіз польскай нацыянальнай палітыкі ў адносінах да “беларускага пытання”*) // 1923. Дадатак да № 6;

• Казімір Шафнагель (некралог) // 1923. № 8;

• Сенчыкоўскі і беларускі рух // 1923. № 17;

• Pro doma sua (*палемічны артыкул пра нацыянальныя ідэалы беларусаў-каталікоў*) // 1923. № 19;

• Нацыяналізм у касцёле // 1924. № 1;

• Некалькі зычлівых заўвагаў пра беларускую мову // 1924. № 10;

• Пра самастойнасць нацыянальнага развіцця // 1924. № 14;

• Задачы беларускага каталіцкага кліру // 1924. № 21;

• Эвалюцыя ці блуканне навобмацак? (*пра ўтварэнне пасольскага клуба БСРГ з пракамуністычнымі сімпатыямі*) // 1925. № 14;

• Культурная місія польскасці (*нацыянальныя канфлікты як вынік польскай палітыкі*) // 1925. № 15;

• Стварэнне падмурку (*крытыка “мітынговай” палітыкі Грамады; трэба развіваць адукацыю і культуру*) // 1925. № 16;

• Культура і палітыка // 1925. № 19;

• Беларускія казанні ў Літве ў 1826 г. // 1926. № 11;

• Пасля унійнага з’езду ў Вільні // 1926. № 20;

• Пасля адыходу мітрапаліта Марозава // 1927. № 1;

• Значэнне кіравання біскупа Матулевіча ў Вільні // 1927. № 3;

• Пра краёвасць // 1927. № 9;

• Расійскі ўрад і беларуская мова // 1929. № 11;

• Як трэба пашыраць унію (характарыстыка розных тэндэнцый, якія праявіліся ў працэсе адраджэння уніі) // 1935. № 10;

• Некалькі слоў пра Беларускае навуковае таварыства // 1935. № 17;

• Як выхоўваюць у палешукоў прыхільнасць да Польшчы і як тыя хочуць ехаць у Афрыку // 1935. № 19;

• Вацлаў Ластоўскі (некралог)[19] // 1936. № 1–2;

• Наступствы нападак на марыянаў у Друі // 1938. № 4–5.

Напрыканцы 20-х гг. артыкулы У. Талочкі на старонках газеты знікаюць. У адным з восеньскіх нумароў 1927 г. рэдакцыя паведаміла чытачам пра забарону арцыбіскупам Р. Ялжыкоўскім супрацоўнічаць ксяндзу У. Талочцы з "Пшэглёндам Віленьскім" як з "газетай антыкаталіцкай і масонскай"[20]. Тым не менш праблема беларускай мовы ў касцёле ці справы неауніі і яе значэння для беларусаў па-ранейшаму абмяркоўваліся на старонках газеты. Аўтар большасці гэтых публікацый падпісваўся пакуль нявысветленым крыптанімам *Al.S.*

Артыкулы У. Талочкі ізноў з'яўляюцца на старонках газеты, пачынаючы з другой паловы 1934 г. Ён да апошняга нумару "Пшэглёнду" заставаўся адным з асноўных беларускіх аўтараў.

Напрыканцы 20-х гг. У. Талочку ў пэўным сэнсе замяніў Антон Луцкевіч, публікацыі якога (пад прозвішчам, псеўданімамі *Antoni Nowina, S-wicz*[21] і крыптанімамі *A.Ł., a., H.B., A.N.*) пачалі з'яўляцца ў газеце з канца 20-х гг.

Магчыма, аднаўленню ранейшага супрацоўніцтва паміж колішнімі калегамі паспрыяла святкаванне ў Вільні ў лістападзе 1929 г. 25-годдзя публіцыстычнай дзейнасці Людвіка Абрамовіча. Гэты юбілей засведчыў той высокі аўтарытэт, які меў журналіст сярод віленскай інтэлектуальнай эліты. Апошняе датычыла нават ідэйных апанентаў Л. Абрамовіча. Калегі па прафесіі характарызавалі Л. Абрамовіча як аднаго з найлепшых польскіх публіцыстаў.

З нагоды юбілею Л. Абрамовіч атрымаў віншавальны ліст таксама ад А. Луцкевіча[22]:

Вельміпаважаны Грамадзянін!

Шчыра вітаю Вас у дзень 25-летняга юбілею працы Вашае на публіцыстычнай ніве.

Праца гэтая, ведзеная пры вельмі align рознародных варунках на працягу чвэрці веку, натуральна, шукала для сябе розных шляхоў, на якіх мы з Вамі, бывала, разыходзіліся. Але з праўдзівай прыемнасьцяй мушу сяньня адзначыць, што ў гэтай працы сваёй Вы – водле сваіх сіл і свайго разуменьня – верна служылі нашаму Краю, стаўляючы інтарэсы яго панад усімі варожымі яму палітычнымі камбінацыямі, незалежна ад таго, скуль яны выходзілі.

Хай жа й далей пяро Вашае служыць інтарэсам гэтага многапакутнага Краю, жывое цела якога, парэзанае на кускі гранічнымі межамі, усьцяж сплыве крывёю!

Вільня, 9.IX.1929 *Ант. Луцкевіч*

Звяртае на сябе ўвагу ўжыванне аўтарам тэрміна *Край* з вялікай літары. Гэта было нормай для краёўцаў. А.Луцкевіч гэтым лістом нібыта вяртаўся ў тыя далёкія гады, калі абодва мелі прыхільнасць да краёвай ідэі і верылі ў

магчымасць яе сумяшчэння з нацыянальна-культурнымі інтарэсамі беларусаў і "літоўскіх палякаў".

А можа, А. Луцкевіч ніколі не парываў цалкам з краёвасцю? І па-ранейшаму пэўнай часткай сваёй свядомасці быў звязаны з краёвай ідэяй? На гэтыя складаныя (і ў нечым правакацыйныя!) пытанні можна будзе адказаць толькі ў выніку грунтоўнага аналізу ягонай дзейнасці ў міжваенны перыяд.

У якасці пэўнага абгрунтавання акрэсленай праблемы хачу заўважыць, што экспазіцыя і калекцыя віленскага Беларускага музея імя Івана Луцкевіча, які быў створаны ягоным братам Антонам, хутчэй адлюстроўвала "краёвы погляд" на мінулае колішніх земляў ВКЛ, чым адпавядала беларускаму нацыянальнаму дыскурсу. Прынамсі, знаёмства з "музейнымі публікацыямі" А. Луцкевіча, а таксама з кнігай запісу наведвальнікаў музея (*Кніга дзеля запісу гасьцей Беларускага Музэю імя Івана Луцкевіча ад 01.I.1932 году да 21.VII.1939 году*)[23] не пакідае ў гэтым сумненняў.

Прапаную пералік найбольш значных публікацый Антона Луцкевіча на старонках "Пшэглёнду":

- З нагоды спрэчкі аб "celi Konrada" (ліст у рэдакцыю) // 1923. № 6;
- Падсвядомае і свядомае ў "душы беларускай" Сыракомлі // 1924. № 18;
- Мітрапаліт Шаптыцкі і беларускі рух // 1926. № 9;
- Іван Луцкевіч (у 10-ю гадавіну смерці) // 1929. № 20–21 (верагоднае аўтарства А. Луцкевіча. Але артыкул падпісаны крыптанімам *St.*, прыналежнасць якога пакуль не ўстаноўлена);
- Ідэя незалежнасці ў беларускай паэзіі // 1933. № 1–3;
- Нацыянальнае беларускае свята (*артыкул да 15-годдзя абвяшчэння БНР*) // 1933. № 6;
- Беларускі мемарандум да мітрапаліта Дыянізія (*праблема стаўлення праваслаўнай царквы да беларускай культуры і нацыянальнага руху*) // 1933. № 11–12;
- Тарашкевіч – Аляхновіч (абмен зняволеных) // 1933. № 15–16;
- Беларусы і жыды // 1933. № 18;
- Маўр зрабіў сваё… (*рэпрэсіі ў БССР*) // 1934. № 1;
- Горкі вопыт (*рэпрэсіі ў БССР*) // 1934. № 2;
- Як было на самой справе (успамін пра Парыжскую канферэнцыю) // 1934. № 10;
- Савецкае цэментаванне "адзінай і непадзельнай Расіі" (*рэпрэсіі ў БССР*) // 1934. № 12;
- Ці зразумеюць? (*параўнанне сітуацыі ў БССР і Заходняй Беларусі*) // 1935. № 1;

• Дваццацігоддзе беларускага тэатру // 1935. № 6;

• Неабходныя папраўкі (*заўвагі адносна некаторых “беларускіх эпізодаў” кнігі ўспамінаў Эдварда Вайніловіча*) // 1935. № 9;

• Юбілей беларускага школьніцтва (у 20-ю гадвіну) // 1935. № 22–23;

• Зыгмунт Нагродскі (некралог) // 1936. № 4;

• З успамінаў пра Фердынанда Рушчыца // 1936. № 5;

• Успаміны пра прэзідэнта Масарыка (некралог) // 1936. № 7;

• Пра беларускую душу Сыракомлі (да 75-годдзя з дня смерці) // 1937. № 9;

• Патрабаванне часу (*пра польскую палітыку асіміляцыі*) // 1938. № 4–5;

• Невядомыя падрабязнасці (*успаміны пра выданне “Кур’ера Краёвага” ў 1912–1914 гг.*) // 1938. № 4–5.

Апроч таго, у сярэдзіне 30-х гг. вядомы беларускі дзеяч паспрабаваў выкарыстаць “Пшэглёнд” для палемікі з Беларускай хрысціянскай дэмакратыяй адносна шляхоў фармавання беларускай нацыі і праблемы кансалідацыі розных накірункаў беларускага руху. Выглядала гэта трохі недарэчна, але Л. Абрамовіч прадставіў магчымасць выказацца як А. Луцкевічу, так і прадстаўнікам БХД.

Наогул, тое кола праблемаў беларускага жыцця, якое закраналася ў публікацыях згаданых дзеячаў беларускага руху, а таксама ў артыкулах, падпісаных *Gudas, Krajowec, Jadźwing, Autochton, Alboruthenus* ды інш., было надзвычай шырокім. Не будзе перабольшваннем сцвярджэнне, што беларуская праблематыка была адной з дамінуючых на старонках двухтыднёвіка.

Вельмі важным накірункам дзейнасці “Пшэглёнду Віленьскага” і Людвіка Абрамовіча была прапаганда краёвасці. У адрозненні ад даваенных часоў, калі гэтая прапаганда суправаджалася ажыўленымі дыскусіямі сярод краёўцаў і прадстаўнікоў польскага, літоўскага і беларускага рухаў, якія шукалі найбольш аптымальны варыянт краёвай ідэі і імкнуліся да пэўнага ўзгаднення краёвасці з інтарэсамі асобных нацый, у 1920–1930-я гг. галоўнымі апанентамі краёвай канцэпцыі “Пшэглёнду” сталіся публіцысты віленскага “Слова” і “Кур’ера Віленьскага”.

“Слова” было заснаванае ў 1922 г. Рэдактар Станіслаў Мацкевічператварыў яго ў сапраўднае апірышча кансерватыўнай думкі, якое таксама прэтэндавала на пэўную “краёвую пазіцыю”. “Кур’ер Віленьскі” (1923–1940) адлюстроўваў настроі дэмакратычных колаў польскай грамадскасці Вільні. Рэдактар Казімір Акуліч (1923–1937) таксама належаў да прыхільнікаў краёвасці. У студзені 1928 г. на старонках “Кур’ера” быў апублікаваны канцэптуальны артыкул “Ідэя краёвасці”. Аўтар (псеўданім *lit.*) разумеў краёвасць як тэрытарыяльную аўтаномію Беларуска-Літоўскага краю ў межах Польскай дзяржавы. Нават га-

ворачы пра ідэю аднаўлення былога ВКЛ, ён не бачыў яго будучыні інакш як у федэрацыі з Польшчай[24]. Фактычна гэта была тая "краёвасць", адносна якой М. Ромэр аднойчы заўважыў, што некаторыя кажуць "краёвасць", а думаюць – "крэсы Найяснейшай Рэчы Паспалітай"[25].

Канец 20-х гг. стаўся часам яднання вакол "Пшэглёнду" людзей, перакананых у тым, што выпрацоўка "краёвай праграмы" можа паспрыяць заканчэнню міжнацыянальных канфліктаў і дасягненню згоды паміж усімі народамі Краю. У 1927 год газета ўступіла як уласнасць суполкі акцыянераў. Рэдактарам застаўся Людвік Абрамовіч, а ў Выдавецкі камітэт увайшлі Ян Крыўка, др. Вітальд Легейка, др. Вітальд Славіньскі, Эўсебіўш Лапаціньскі, Канстанцыя Скірмунт і Віктар Талочка. У кароткім рэдакцыйным каментары гэта расцэньвалася як "крок да стварэння лагеру шчырых краёўцаў, якія здольныя спалучаць прыхільнасць да гістарычных традыцый ВКЛ з тэндэнцыямі развіцця асобных нацый і сацыяльных груп і рэальнымі палітычнымі ўмовамі. Гэты лагер павінен аб'яднаць усіх тых, хто любіць нашу літоўска-беларускую зямлю, для каго дабро нашага Краю не з'яўляецца пустым гукам, хто верыць у яго светлую будучыню на падмурку згоднага сужыцця нацыянальнасцяў, адным словам, усіх, каму дарагі спрадвечны сцяг "Пагоні"[26].

Аднак кола прыхільнікаў краёвай ідэі, якое ядналася вакол "Пшэглёнду", ніколі не стала вялікім. "Лагер краёўцаў" застаўся марай Л. Абрамовіча. Пераважная большасць мясцовай польскай грамадскасці ўспрымала Віленшчыну як інтэгральную частку Польскай дзяржавы. Аднак, дзякуючы публікацыям "Пшэглёнду Віленьскага", краёвая ідэя не раз станавілася прадметам грамадскіх дыскусій.

Людвіку Абрамовічу неаднаразова даводзілася тлумачыць сэнс краёвасці. І не толькі ў палеміцы з аўтарамі "Слова". Увесну 1927 г. "Пшэглёнд" апублікаваў артыкул кс. Уладзіслава Талочкі (*Dryhwicz*) "Пра краёвасць"[27]. Яго змест дазваляе казаць пра пэўныя асаблівасці беларускага разумення гэтага ідэалагічнага феномена.

Увесь артыкул быў прысвечаны стасункам паміж польскімі дэмакратамі, якіх аўтар называў "краёўцамі", і беларускім рухам. Галоўным крытэрыем краёвасці абвяшчалася прыхільнасць да беларускага Адраджэння, ідавочная ў даваенны перыяд і "кудысьці знікшая" пасля ўзнікнення польскай дзяржавы. Сучасная нацыянальная сітуацыя, сцвярджаў аўтар, адказнасць за якую нясе не толькі "цэнтр", але і "тутэйшыя палякі", дае падставы працаўнікам польска-беларускага паразумення сцвярджаць, што ўся былая "польская прыхільнасць" – гэта падман. На самой справе, беларусы былі патрэбныя толькі дзеля барацьбы супраць Расійскай імперыі. У. Талочка ахарактарызаваў стасунак па-

лякаў да беларусаў як стасунак "добрага пана" да мужыка. Так было ў XIX ст., так засталося і ў XX ст. Між тым беларускае Адраджэнне – гэта "агульнанацыянальны рух, і яго трэба падтрымліваць без аглядкі". Ролі апекуна ўжо недастаткова… У. Талочка сцвярджаў, што краёвасць як міжнацыянальная згода дасягальная і магчымая, але яна павінна абапірацца "на сучаснае разуменне роўнасці, узаемную павагу. У іншым выпадку яна не мае шансаў, і чым далей, тым больш чужымі мы становімся".

Відавочна, што беларускі аўтар разумеў краёвасць як пэўны нацыянальны (міжнацыянальны) феномен. Магчыма, ён, як і большасць беларускіх дзеячаў, ужо не мог мысліць іншымі катэгорыямі. Рэдактар "Пшэглёнду" запярэчыў... Паводле Л. Абрамовіча, "краёвасць не звязаная з нацыянальнасцю. Краёўцам можа быць як тутэйшы паляк, так і літовец, беларус, нават габрэй, калі разумее і адчувае дзяржаўнасць традыцый ВКЛ. І наадварот. Ніхто не будзе краёўцам, калі інтарэс сваёй нацыі будзе ставіць вышэй за агульны краёвы інтарэс. […] Краёвая канцэпцыя – гэта канцэпцыя тэрытарыяльная, а не нацыянальная"[28].

Феномен краёвасці тлумачыўся Л. Абрамовічам у артыкулах *In hoc signo vinces!* (1925, № 13), *Прагрэс* (1925, № 21), *Краёвасць і рэгіяналізм* (1926, № 11), *Дэмакратызм і нацыяналізм* (1931, № 6–7). У сакавіку 1936 г. ён жа апублікаваў артыкул з нагоды 30-годдзя публічнага з'яўлення краёвай ідэі. Л. Абрамовіч звяртаўся да яе вытокаў, а менавіта да "Газеты Віленьскай" 1906 г., і вельмі высока ацэньваў ролю Міхала Ромэра.

Паводле рэдактара "Пшэглёнду", якраз на старонках першага "краёвага" выдання былі сфармуляваныя два асноўныя прынцыпы краёвасці: 1) адметнасць і самастойнасць Беларуска-Літоўскіх земляў; 2) роўнасць усіх народаў Краю[29]. Характарызуючы ўнёсак "Пшэглёнда Віленьскага", Л. Абрамовіч адзначыў, што краёвая пазіцыя даваеннага выдання не ўлічвала "гістарычны чыннік", а спрабавала развіваць краёвасць выключна "з пазіцыі адарванай ад жыцця дэмакратычнай дактрыны". Пасляваенны "Пшэглёнд" выправіў гэтую памылку, знаходзячы вытокі краёвасці ў гісторыі. Асаблівае значэнне для фармавання гэтай канцэпцыі мела гісторыя Вялікага Княства Літоўскага, у якім "пачуццё дзяржаўнай еднасці заўсёды перамагала цэнтрабежныя тэндэнцыі і ўнутраныя антаганізмы".

Для Л. Абрамовіча і ягоных прыхільнікаў канчатковаю мэтай было дасягненне палітычнай самастойнасці Краю ў той або іншай форме і вызначэнне яго лёсу прадстаўнікамі ўсіх карэнных народаў.

1930-я гг. былі асабліва цяжкімі для "Пшэглёнду". Колькасць падпісчыкаў скарачалася, усё больш вострай станавілася фінансавая праблема. У снежні

1931 г. Л. Абрамовіч нават быў вымушаны перавесці рэдакцыю ва ўласную кватэру (вул. Серакоўскага, 6). У другой палове 30-х гг., калі пасаду Віленскага ваяводы займаў актыўны праваднік асіміляцыйнай палітыкі Людвік Бацянскі, выданне Л. Абрамовіча аказалася пад моцным цэнзурным ціскам. Паводле меркавання М. Неканда-Трэпкі, у апошнія гады існавання газеты кожны другі яе нумар па віне цэнзуры не трапляў да чытача. Л. Абрамовіч звяртаўся ў суд і, звычайна, выйграваў працэс. Але ўжо быў згублены час, а разам з ім і актуальнасць газетнай інфармацыі[30].

У кастрычніку 1938 г. па прычыне хваробы рэдактара "Пшэглёнд" спыніў сваё існаванне. Яго закрыццё выклікала моцны розгалас. Шкадавалі нават тыя, хто змагаўся з ідэямі Л. Абрамовіча. Рэдактар віленскага "Слова" С. Мацкевіч заўважыў на старонках сваёй газеты: "Мы змагаліся супраць Людвіка Абрамовіча не шкадуючы сіл, каб сёння перажываць пахаванне яго газеты як у нейкай ступені пахаванне ўсіх нас, "тутэйшых" людзей"[31].

Людвіка Абрамовіча не стала ў сакавіку 1939 г. Вясна таго году была трывожнай: у паветры вітаў дух вайны. Смерць былога рэдактара "Пшэглёнду Віленьскага" была мала заўважанай, хоць найбольш папулярныя віленскія газеты адгукнуліся на яе некралогамі. На старонках "Кур'ера Віленьскага" Л. Абрамовіч характарызаваўся як чалавек, які не ішоў на кампрамісы, не прымаў ніякага "жыццёвага апартунізму", да апошніх хвілінаў жыцця змагаўся за краёвую ідэю[32].

С. Мацкевіч таксама вельмі высока ацаніў чалавечыя якасці памерлага: "Быў чалавекам прынцыпаў, без кампрамісаў. Быў журналістам, які служыў уласнай ідэалогіі. Быў гонарам нашай прафесіі. [...] Пана Людвіка Абрамовіча мы шанавалі не толькі за тое, што ён меў прынцыпы. Ён ніколі не гандляваў імі дзеля дырэктарскіх пасадаў або бенефіцыяў. Яшчэ раз скажам нашаму ідэйнаму праціўніку: "Гонар яго памяці!"[33]

Быццам працягваючы палеміку, С. Мацкевіч вызначыў асноўныя, на яго погляд, элементы краёвай ідэі: "польскі шляхецкі", або "гістарычна-сентыментальны" (імкненне захаваць адзінства земляў былых ВКЛ і Рэчы Паспалітай, "масонскі" (непрыняцце нацыяналізму), і "дэмакратычны" (сімпатыя да літоўскага і беларускага рухаў). Вядомы публіцыст сцвярджаў, што краёвая ідэя так і не здолела злучыць у адно ўсе гэтыя элементы: "Самымі моцнымі яго ворагамі былі якраз літоўцы і беларусы. Габрэі трымаліся збоку. [...] Нарэшце, унутраная польская палітыка перакрэсліла ўсе магчымасці ажыццяўлення хоць нечага падобнага на гэтую праграму".

Пэўным адказам на гэты тэзіс пра бесперспектыўнасць краёвай ідэі стала ўжо згаданая ўрачыстая Акадэмія памяці краёўца, якая адбылася 10 сакавіка 1940 г. У гэты ж самы дзень "Газета цодзенна" прадставіла магчымасць

вядомым публіцыстам, як краёўцам, так і іх апанентам, успомніць Л. Абрамовіча і выказацца наконт ягонай ідэйнай спадчыны[34]. Газета апублікавала меркаванні Міхала Ромэра, Зыгмунта Юндзіла, Вацлава Гізберт-Студніцкага, Юзафа Мацкевіча і дачкі Л. Абрамовіча, доктара філалогіі Універсітэта Стэфана Баторыя Зофіі Абрамавічуўны.

Варта заўважыць, што шырокае грамадскае абмеркаванне феномена краёвасці ўвесну 1940 г. было выклікана не толькі данінай памяці Л. Абрамовічу, але таксама новай геапалітычнай сітуацыяй. Вяртанне Вільні ролі сталіцы Літоўскай Рэспублікі актуалізавала краёвую ідэю для мясцовай грамадскасці.

Адам Станкевіч, які асабіста добра ведаў Л.Абрамовіча, наступным чынам характарызаваў сутнасць краёвай канцэпцыі апошняга: "Літоўскія і беларускія землі, а часткова і ўкраінскія, граніцы якіх больш-менш пакрываюцца з паняццем быўшага Вялікага Княства Літоўскага, гэта перад усім геапалітычная і гістарычна-культурная адзінка-цэласць, на аснове якой і ў рамках якой можа правільна развівацца ўсё жыццё ўсіх гэтых зямель [і] народаў аўтахтонаў. Краёвасць, такім чынам, гэта першы і галоўны крытэрый грамадскіх, культурных і нацыянальных правоў народаў усяго гэтага краю"[35].

Прызнаўшы дамінаванне сярод народаў гістарычнай Літвы "нацыянальнага прынцыпу", А.Станкевіч прызнаў "вялікае значэнне і глыбокі сэнс" краёвай ідэі і выказаў спадзяванне, што яна яшчэ адыграе "вялікую гістарычную ролю".

На старонках "Газеты цодзеннай" аднымі з найбольш цікавых былі разважанні Зофіі Абрамавічуўны. Яна заўважыла, што для кола прыхільнікаў пазіцый "Кур'ера Віленьскага" і "Слова" краёвасць азначала толькі метад або сродак дамінавання польскай нацыі. Затое для "Пшэглёнда" яна заставалася мэтаю. Вось, як, паводле дачкі, выглядала пазіцыя бацькі:

"Ніводны нацыяналіст […] не можа пагадзіцца з краёвасцю, бо яна патрабуе, каб нацыянальныя ідэі, якія па сваёй прыродзе зыходзяць з **выключнасці**[36], **падпарадкоўваліся краёвай ідэі**, якая супярэчыць выключнасці і з'яўляецца ўвасабленнем **супольнасці**. Адпаведна яна непатрэбная ў нацыянальна аднароднай дзяржаве і неабходная ў дзяржаве шматнацыянальнай, якой у будучыні і павінна стаць былое Вялікае Княства Літоўскае, дзе ўсе тры нацыі будуць адчуваць сябе як у родным доме і карыстацца з поўнай роўнасці правоў на ўзор Бельгіі або Швейцарыі. Сталіцай такой дзяржавы павінна стаць Вільня, якая нарэшце адмовіцца ад ролі пешкі, лёс якой вырашае нехта чужы адпаведна сваім нацыяналістычным пастулатам.

Усе бескампрамісныя памкненні да палітычнай і культурнай гегемоніі, ці то палякаў, ці то літоўцаў, ці то беларусаў, непазбежна разбіваюць гэтае адзінства, бо ў выніку імкнуцца спіхнуць іншыя нацыі да ролі "меншасці", якой будуць [...] **дазваляць** тое або іншае. Прычым прынцыпова неістотна больш ці менш ліберальным будзе панаванне большасці, бо цалкам зруйнуецца ўнікальны **характар** гэтай дзяржаўнасці, якога патрабуюць нашыя землі па прычыне этнічнай і культурнай разнастайнасці"[37].

Зофія Абрамавічуўна не бачыла шансаў для краёвай ідэі ў бліжэйшай перспектыве: "[...] краёвая ідэя яшчэ доўга застанецца непапулярнай, як кожная ідэя, што імкнецца прыцішыць нацыянальны эгаізм і адмовіцца ад канкрэтных і ілюзорных прывілеяў дзеля інтарэсаў усёй супольнасці". У новай геапалітычнай сітуацыі краёўцы, на яе думку, павінны быць у апазіцыі, бо нельга прымаць канцэпцыю Вільні, як сталіцы нейкай нацыянальнай дзяржавы. Праўда, яна не выключала, што сітуацыя можа змяніцца, калі самі літоўцы зразумеюць, што герб Пагоня нятоесны літоўскаму нацыяналістычнаму сімвалу, што вяртанне Вільні ролі сталіцы прымушае перагледзець пэўныя падставы літоўскай дзяржаўнасці і г.д. А вось Міхал Ромэр падобную надзею звязваў з віленскімі краёўцамі і літоўскай дзяржавай. Ён падкрэсліў, што краёвая ідэалогія супрацьставіла прыхільнікам ідэі "крэсаў" канцэпцыю Літвы як Краю, што мае ўласную палітычную адметнасць. На яго думку, тагачасная літоўская дзяржаўнасць якраз і з'яўлялася найбольш поўным увасабленнем гэтай адметнасці: "Няма іншай Літвы апроч Літвы". Паводле М.Ромэра, краёвасць атрымае шанс толькі ў тым выпадку, калі віленскія краёўцы "пачуюць слова жывой літоўскай зямлі" і будуць працаваць на дзяржаўнасць Літвы[38].

М. Ромэру запярэчыў супрацоўнік "Слова" пісьменнік і публіцыст Юзаф Мацкевіч (1902–1985), які адзначыў, што ідэалам Л. Абрамовіча была Літва ў іншых межах з больш нацыянальна неаднародным насельніцтвам, з іншай палітычнай "фізіяноміяй", "унутраная і знешняя канструкцыя" якой адпавядала б іншым канцэпцыям дзяржаўнасці[39]. Ю. Мацкевіч выказаў сумненні, што літоўская дзяржаўнасць адпавядае ідэалу Л. Абрамовіча.

Трэба адзначыць, што Ю. Мацкевіч у сваёй публіцыстычнай і пісьменніцкай дзейнасці працягваў традыцыі краёвасці нават у перыяд Другой сусветнай вайны (гл. дадатак). Ягоны прыклад сведчыць, што насуперак усім палітычным і нацыянальна-культурным рэаліям краёвая ідэя як ідэя гарманічнага сужыцця народаў "гістарычнай Літвы" захоўвала сваю прывабнасць і знаходзіла сабе новых прыхільнікаў, якія з гонарам называлі сябе "грамадзянамі Вялікага Княства Літоўскага". Праўда, вельмі часта да гэтага "тытулу" дадаваўся прыметнік "апошні"...

Падсумоўваючы, можна адзначыць, што ў міжваенны час краёвая ідэя даволі актыўна прысутнічала ў грамадскім жыцці Віленшчыны. Як і ў даваенны перыяд, яна мела некалькі варыянтаў. У прыватнасці, краёвасць была свайго роду ідэалагічнай рэакцыяй як ліберальна-дэмакратычных, так і кансерватыўных колаў польскай грамадскасці Віленшчыны на жорсткую асіміляцыйную палітыку цэнтральных і мясцовых уладаў. Краёвасць, паводле разумення публіцыстаў "Кур'ера Віленьскага" і "Слова", павінна была надаць гэтай палітыцы пэўны "дзяржаўніцкі" характар або, прынамсі, не разбураць палітычнай лаяльнасці не польскага насельніцтва да ІІ Рэчы Паспалітай.

Традыцыі даваенных краёўцаў найбольш відавочнымі былі ў публікацыях "Пшэглёнда Віленьскага". Л. Абрамовіч паслядоўна адстойваў ідэю палітычнай самастойнасці Беларуска-Літоўскага краю і вызначэння яго лёсу прадстаўнікамі ўсіх карэнных народаў. Такая пазіцыя выклікала абвінавачванні ў "нацыянальнай здрадзе" як з боку адміністратыўных і касцельных уладаў, так і большасці мясцовай польскай грамадскасці. Адначасна "Пшэглёнд" станавіўся трыбунай, якая дазваляла знаёміць польскую грамадскасць з праблемамі нацыянальнага жыцця Краю, і не ў перараказе польскіх журналістаў, а ў паведамленнях і аналітычных артыкулах дзеячаў беларускага і літоўскага рухаў, прадстаўнікоў габрэйскай супольнасці і г.д.

Беларуская праблематыка была адной з дамінуючых на старонках "Пшэглёнду". Дзеячы беларускага руху (апроч сяброў камуністычных і пракамуністычных арганізацый) актыўна супрацоўнічалі з газетай Л. Абрамовіча. Пастаяннымі аўтарамі былі кс. Уладзіслаў Талочка (першая палова 20-х гг.) і Антон Луцкевіч (30-я гг.). Можна сцвярджаць, што краёвая ідэя прысутнічала ў беларускім руху як пэўная альтэрнатыва дамінуючым нацыянальным канцэпцыям. Нават у прыхільнікаў незалежнай беларускай дзяржавы захоўваўся выразны сантымент да ідэі самастойнасці "гістарычнай Літвы"...

ДАДАТАК

Юзаф Мацкевіч. Ідэя двух франтоў[40]

Віленская т.зв. "краёвая ідэя" не мае дакладнага вызначэння. Магчыма, я разумею ідэю інакш, чым іншыя яе прыхільнікі. Пра генезіс ідэі можна было б напісаць столькі, што хапіла б на першы том дадзеных успамінаў. Я хачу распавесці пра яе коратка, у адным раздзеле, які мае характар уступу. Буду трактаваць прадмет даволі агульна, высвятляючы галоўнае. Магчыма, некаторыя

палічаць гэта абаронай ад абвінавачванняў, хлусні і паклёпаў, накіраваных супраць мяне, і тых палітычных мараў, выказнікам якіх я з'яўляюся.

"Краёўцам" я стаў задоўга да вайны па глыбокаму перакананню. У меншай ступені да гэтага мела дачыненне публіцыстыка, да якой "Слова"[41], дзе я працаваў, мяне не дапускала. [...]

Што датычыць "краёвай ідэі", якую, мажліва, да гэтага часу я прэзентаваў толькі для самога сябе (не меў магчымасці яе пашыраць па цэнзурна-палітычных прычынах), захоўваю вернасць ёй, бо перакананы ў яе праваце[42]. Гэта не перашкаджае мне бачыць дзясяткі ўласных палітычных памылак, якія нарабіў, ідучы па дарозе, у прынцыпе, як ужо пісаў, правільнай.

Што такое "краёвасць"? Перш за ўсё заўважу, што назва ідыятычная. Яна звычайна выкарыстоўваецца дзеля назвы жыхароў экзатычных краінаў – "краёўцы"! Тыя, хто афіцыйна прадстаўляў гэтую ідэю ў Вільні, як вядомы адвакат Тадэвуш Урублеўскі ці выдатны публіцыст Людвік Абрамовіч, імкнуліся да адраджэння Вялікага Княства Літоўскага як незалежнай дзяржавы. Свае намеры яны абгрунтоўвалі геапалітычным і гістарычным адзінствам земляў, што знаходзяцца плюс-мінус паміж Дняпром і Балтыкай. Не буду пярэчыць, што ў іх разважаннях, таксама як і ў маіх, значную ролю адыгрываў сантымент, палітычны рамантызм, які выцякаў са звычайнай прывязанасці да спецыфічных рысаў рэгіёну. Але мая асабістая глыбокая прыхільнасць да г.зв. (менавіта гэтак званай) "краёвай ідэі" абумоўленая халодным палітычным разлікам.

Калі б мяне нехта папрасіў сфармуляваць сваю пазіцыю ў "трох словах", то сказаў бы наступнае: гэта ідэя стварэння паміж двума варожымі для нас блокамі – нямецкім і расійскім – такіх дзяржаўных арганізацый або такога дзяржаўнага арганізму, які быў бы здольным весці вайну на два фронты. Гэта значыць, абараніць народы, якія жывуць паміж Германіяй і Расіяй, не толькі паасобку ад кожнага з гэтых ворагаў, але нават у выпадку агрэсіі супраць нас ("нас" – гэта вышэйазначаных народаў) адначасна з Захаду і Усходу. Гэта ўся мудрасць.

Я сапраўды лічу гэта мудрасцю. Гісторыя вучыць, што расійска-нямецкая кааліцыя згубная для нас. Не буду прыводзіць тут гістарычныя звесткі, якія шырока вядомыя. Сітуацыя Польшчы і Вялікага Княства Літоўскага не змянілася ў XX ст. і застаецца аналагічнай сітуацыі XV ст., зразумела, у галоўных рысах[43]. Пакуль народамі кіраваў не нацыяналізм, а князі, Вітаўт і Ягайла здолелі стварыць дзяржаву, здольную даваць адпор адначасна і Захаду, і Усходу. Але з моманту, калі арганізм Рэчы Паспалітай распаўся з паняцця "абодвух народаў" на палякаў, беларусаў, украінцаў і літоўцаў, якія жывуць па-

між Германіяй і Расіяй, супольны і нязменны лёс гэтых народаў змушае нас да такога паразумення, да такога пагаднення і такога рашэння, якое б замяніла колішняе простае рашэнне князёў, змушае да няпростага сёння рашэння народаў, абцяжаранага махінай нацыянальна-канфесійна-гаспадарчых імкненняў.

У гэтым сэнсе ідэя "краёвая" (не люблю гэтага слова), нягледзячы на рамантычную афарбоўку, з'яўляецца рацыянальнай і практычнай. [...]

Чаго мы хочам? Хочам перастаць быць расійска-нямецкай цацкай, каб выйсці з тупіка адвечнага лавіравання паміж двума імперыямі, каб не атрымліваць незалежнасць толькі ў выніку вайны паміж імі і не чакаць пагібелі з моманту згоды і паразумення паміж імі. Нічога больш.

Як гэтага дасягнуць? Трэба стварыць вялікую і магутную польскую дзяржаву, заяўляюць г.зв. "імперцы" („*mocarstworcy*")[44]. Правільна. Але, як ужо адзначалася, паміж двума заціскаючымі кляшчамі палякі, беларусы і ўкраінцы маюць супольны гістарычны лёс. І нашыя партнёры не згаджаюцца на канцэпцыю вялікай "польскай" дзяржавы. Паколькі яны не згаджаюцца, а будучы нашымі гістарычнымі партнёрамі, настолькі ўзмацніліся нацыянальна, што нельга не лічыцца з іх голасам, мы павінны шукаць кампраміс і ствараць супольны дзяржаўны арганізм, каб быў моцны, трывалы і вытрымліваў ціск звонку нашых[45] суседзяў. Пры гэтым усё трэба рабіць такім чынам, каб улічваць пазіцыю неадменных суседзяў толькі ў выпадку іх справядлівых патрабаванняў, іншымі словамі, каб усё рабіць сумленна дзеля абсалютнага супольнага дабра і інтарэсу.

Можна сцвярджаць, што ва ўсёй гэтай канцэпцыі розніца паміж маёй краёвасцю і ідэяй імперыі перыяду Пілсудскага невялікая. Пераважна яна заключаецца ў тым, што "імперцы" эмацыйнай крыніцай лічылі польскі нацыянальны патрыятызм, я ж абапіраюся на патрыятызм рэгіёну, пазбаўляючыся нацыянальнага эгаізму дзеля дабра ўсіх народаў, што яго насяляюць. Гэта не выключае дамінавання, напрыклад, польскай нацыі, але таксама ўціску ўсіх, хто будзе імкнуцца эгаістычныя нацыянальныя інтарэсы паставіць вышэй інтарэсаў дзяржавы. "Імперцы" ж не жадаюць лічыцца з інтарэсамі партнёраў у такой ступені, у якой я лічу гэта неабходным з улікам іх патэнцыялу. Падыход "імперцаў" да беларускага або ўкраінскага пытання, нягледзячы на ўсю ўвагу да іх, утрымлівае нешта з погляду шляхецкай веранды на падуладнага мужыка. Ён у меншай ступені адпавядае рэчаіснасці і ў большай ступені рамантычны, чым мой, і таму менш рэальны. Найбольш значнае даследаванне выйшла з гэтага лагера перад самай вайной – *Problem Polsko-Ukraiński w ziemie Czerwieńskiej* Аляксандра Бахеньскага (1938). Аўтар па-ранейшаму трактуе

ўкраінцаў як меншасць у межах Польшчы і, нягледзячы на вельмі грунтоўнае даследаванне, не дае нам ніякага канчатковага рэцэпта.

Іншае адрозненне маіх поглядаў ад лагера "імперцаў" мела больш канкрэтны характар. Яны лічылі Пілсудскага сваім правадыром і геніяльным чалавекам, а я ацэньваў яго як палітычнага ідыёта[46].

Генезіс маёй канцэпцыі я схільны бачыць у палітычных падыходах Вялікага князя Вітаўта. У тыя часы абедзве дзяржавы ўтварылі саюз, які быў падобны на двух людзей, якія абапіраюцца адзін на другога спінамі, а іх твары глядзяць у супрацьлеглыя бакі. Вялікае Княства Літоўскае – на Усход, а Карона – на Захад. Такім чынам кожная з гэтых дзяржаваў мела забяспечаны тыл. (Зразумела, не буду тут казаць пра розныя адхіленні, звязаныя з палітычнымі абставінамі). Нішто не перашкаджала, каб таксама супольна дзейнічаць у адным накірунку. Гэта толькі ўзмацняла іх пазіцыю як вялікай дзяржавы.

У тыя часы Літва была дзяржавай наскрозь рускай[47] і канкурыравала з Масквой за *Dominium Russiae*. Сёння[48] з'явіўся вылучаны тэрытарыяльна трэці[49] чыннік, а менавіта, украінская нацыя, якая імкнецца да самастойнасці.

Мой план урэгулявання сітуацыі ва Усходняй Еўропе шляхам стварэння дзяржавы, роўнай Германіі і Расіі, схематычна выглядае наступным чынам: Вялікае Княства Літоўскае (назавем як захочам) ахоплівае ўсе беларускія і літоўскія землі ў агульным накірунку ад Дняпра і Прыпяці на паўночны захад са сталіцай у Вільні. Польшча – ад этнаграфічнай беларуска-ўкраінскай мяжы на захад і поўдзень разам з Памор'ем, Шлёнскам і г.д. На паўднёвым усходзе – Украіна. Больш-менш у цэнтры гэтай патройнай дзяржавы, недзе на пачатку Прыпяці зыходзіліся б гэтыя тры мяжы. Тры сталіцы – Варшава, Вільня, Кіеў. Гэтыя дзяржавы, або тры часткі адной дзяржавы з адзінай замежнай і ваеннай палітыкай, дамаўляюцца пра размежаванне сфераў і накірункаў палітычнай экспансіі, тэрытарыяльных інтарэсаў і намаганняў.

Да сферы інтарэсаў той часткі дзяржавы, якую традыцыйна называем "Вялікім Княствам Літоўскім", магла б належаць Латвія і паўночна-ўсходні накірунак на Пскоў – Ноўгарад – Смаленск – Бранск. Усходняя Прусія стала б зонай сумесных уплываў Вільні і Варшавы. У кола інтарэсаў Польшчы трапілі б адроджаныя Чэхія, Славакія і Венгрыя аж да Балканаў. Румынія апынулася б у супольнай польска-ўкраінскай сферы ўплываў. У сферы інтарэсаў Украіны знаходзіўся б Крым, данскія казакі, Кубань да Каўказу.

Такога тыпу дзяржаўны арганізм імкнуўся б да стварэння вакол сябе карыснай расстаноўкі сіл, гарантуючы небяспеку паўночных і паўднёвых межаў. На Поўначы – утварэнне вялікага скандынаўскага блока з гегемоніяй, напрыклад, Швецыі над Фінляндыяй і Эстоніяй ў антыўсходнім саюзе з Вільняй, а таксама

над Нарвегіяй і Даніяй у антызаходнім саюзе з Варшавай. На паўднёвым усходзе – гегемонія Украіны над Донам і, магчыма, Каўказам у саюзе з Турцыяй. […]

***

Вяртаючыся да больш сціслай праблемы г.зв. "краёвай ідэі" альбо, паводле маёй канцэпцыі, адраджэння дзяржавы на тэрыторыі былога ВКЛ з апірышчам на Польшчу і Украіну, сцвярджаю, што яна не толькі карысная для ўсіх трох зацікаўленых народаў – беларусаў, палякаў і літоўцаў. Яна адзіная, якая можа гарантаваць незалежнае існаванне на гэтых тэрыторыях. Да 1939 г. Польшча мела толькі ўскрайку гэтых земляў, напоўненую незадавальненнем яе жыхароў, атакаваную з боку Літвы, выстаўленую на савецкую агрэсію. Гэты Віленскі калідор немагчыма было той даваеннай Польшчы ўтрымліваць доўгі час. Што датычыць Літвы і Беларусі, то без апірышча на Польшчу яны ніколі не будуць адчуваць сябе бяспечнымі паміж Германіяй і **кожнай** Расіяй. Нават, калі б Беларусь калі-небудзь атрымала незалежнасць з рук Германіі або Расіі без апірышча на Польшчу, то гэтая незалежнасць заўсёды была б намінальнай без доступу да мора ці то пад нямецкім пратэктаратам, ці то ў выглядзе расійскага фальварка, не згадваючы ўжо пра савецкую сістэму. Над сітуацыяй незалежнай Літвы не варта нават разважаць пасля вопыту яе ізаляцыйнай у адносінах да Польшчы палітыкі і няўдалага фіналу палітыкі лавіравання паміж Масквой і Берлінам.

Гэтае ідэалізаванае мною Вялікае Княства Літоўскае мела б характар трохмоўнай і трохнацыянальнай дзяржавы з беларусамі, літоўцамі і палякамі. Абстрагуючыся ад галоўнай знешняй выгоды, якая выцякае з дзяржаўнай гарантыі ад страты незалежнасці і выхаду з-пад улады Масквы і Берліна, усе гэтыя тры нацыі атрымліваюць у выніку паяднання не толькі моц, але і ўнутраную адпаведнасць уласным ідэалам. Таксама сур'ёзныя эканамічныя выгоды. Літоўцы атрымаюць доступ да Вільні-сталіцы і ўсёй гістарычнай Літвы, не губляючы нічога з свайго нацыянальна-культурнага даробку і з'яўляючыся раўнапраўным элементам у дзяржаве, будуць карыстацца доступам да мора. Беларусы, якія з'яўляюцца колькасна дамінуючым элементам, могуць не апасацца асіміляцыі, асабліва пагрозлівай для іх з боку Расіі, атрымліваюць доступ да мора і ўмовы для нармальнага развіцця. Віленскія палякі, захоўваючы сваю родную мову і культуру, а таксама сваю традыцыйную адметнасць ад Кароны, нарэшце, атрымаюць права голасу ва ўласнай малой Айчыне (Heimatland), не згубяць, але ўмацуюць свой аўтарытэт, як элемент, што шчыльна канцэнтруецца ў цэнтры дзяржавы і ў сталіцы. Пры гэтым яны не з'яўляюцца косткай нязгоды, а ператвараюцца ў мост паміж Варшавай і Вільняй.

Гэта толькі кароткі накід. Але, калі б ён падаўся каму-небудзь наіўным па прычыне розных імкненняў і варожасці, якая дзеліць літоўцаў, палякаў і беларусаў, то адкажу, што, на мой погляд, не толькі наіўным, але і злачынным з'яўляецца перакананне, што дробныя моўныя амбіцыі, гегеманісцкія імкненні паасобных нацыяналізмаў важнейшыя за дзяржаўную незалежнасць, вызваленне з-пад ярма няволі, дасягненне роўнасці з-пад векавой палітычнай залежнасці ад Берліна або Масквы. Уласна такую злачынную палітыку праводзіў літоўскі нацыяналізм, які кідаўся ў абдымкі то маскоўскага камунізму, то нямецкага гітлерызму, бязлітасна прыгнятаючы партнёраў па ўласнай нядолі.

Калі б нехта пажадаў убачыць у маёй канцэпцыі састарэлыя або "зношаныя" формы, кантанальныя швейцарскія ўзоры, праекты Гіманса і г.д., то я б звярнуў увагу на навейшы ўзор, які мы грунтоўна пазнаем толькі зараз. Гэта нацыянальная палітыка Савецкага Саюза. Маю вялікае жаданне назваць гэты ўзор нават геніяльным[50], адзіным годным пераймання з усіх панурых эксперыментаў камунізму. Аказваецца, што ўзаемная нацыянальная нянавісць не сядзіць настолькі глыбока ў чалавеку, а моўныя адрозненні не з'яўляюцца настолькі важнай часткай ягоных імкненняў, калі іх справядліва заспакоіць праз раўнапраўе, аўтарытэт вярхоў, прапаганду. Усе могуць быць задаволенымі, і асабіста перакананы, што ў багатай, моцнай і незалежнай дзяржаве яны былі б асабліва задаволеныя, калі б моўная роўнасць прадугледжвала першынство літоўскай мовы ў Коўне, польскай – у Вільні, беларускай – у Менску.

Гаспадарчую структуру дзяржавы можна было б грунтаваць на літоўскай аграрнай рэформе, якая дала выдатныя вынікі, зрэшты, аналагічна, як у Эстоніі і Латвіі. Адным словам – *"hutornoje haziajstwo"*, якое калісьці праектавалася ў БССР у перыяд г.зв. "нацдэмаўшчыны".

Выкладаючы сваю канцэпцыю шчыра і праўдзіва, трактуючы яе як максімальна карысную сярод усіх магчымых як для польскай нацыі, так і для літоўскай ці беларускай, не магу, як паляк, прыняць абвінавачванняў у здрадзе польскіх нацыянальных інтарэсаў, таксама не прыняў бы ў гэтай сітуацыі абвінавачванняў у здрадзе літоўскіх ці беларускіх нацыянальных інтарэсаў, каб быў літоўцам ці беларусам.

***

Яшчэ раз паўтараю, што не збіраюся нават у агульных рысах апісваць усю праблему, не трактую гэтую тэму ні манаграфічна, ні дыскусійна, не адкідаю адразу ж прадбачаных і добра мне вядомых папрокаў, сур'ёзных і не вельмі контраргументаў, з якіх найбольш пашыранымі былі сцвярджэнні пра ўтапіч-

насць, састарэласць, непапулярнасць перш за ўсё ідэі, пра якую не хочуць чуць ні палякі, ні літоўцы, ні беларусы.

Гэты апошні аргумент паходзіць з добрых ліберальных часоў, калі ў змаганні, скажам так, паміж рэспублікай і манархіяй, кансерватызмам і дэмакратыяй у якасці сведкі фігураваў *vox populi*. Лібералізм, які без сумнення з'яўляецца самай прыемнай формай, не павінен перашкаджаць нам засвойваць сучасныя ўрокі таталітарызму. Гітлер паказаў нам, як можна імкнуцца да ўпарадкавання не толькі адной дзяржавы, але і ўсёй Еўропы (*Das Neue Europa*), не пытаючыся згоды і не шукаючы папулярнасці не ў трох, а ў дваццаці трох народаў! Яшчэ больш Савецкі Саюз навучыў нас, у якой малой ступені папулярнасць нейкай ідэі або грамадскае меркаванне можа ўплываць на ход гістарычных падзеяў. Калі 68 мільёнаў савецкіх грамадзянаў маглі і павінны былі выжыць на працягу дваццаці з нечым гадоў ва ўмовах, якія цалкам супярэчылі паняццям здаровага сэнсу, ды яшчэ здолелі так змагацца з Германіяй [...] – не бачу патрэбы лічыцца з меркаваннем некалькіх мільёнаў, для якіх хацеў бы зрабіць добрую справу.

Гэта таксама прычына, чаму не хачу закранаць праблему ўладкавання гэтага ідэальнага дзяржаўнага арганізма або арганізмаў. Таталітарызм уражвае мяне сваёй аднастайнай нудой. Пра камунізм нават не хачу дыскутаваць. Апроч таго для самой справы ўсё роўна, ці мы маем дачыненне з саюзам найбольш радыкальных рэспублік, ці хоць бы... з манархіяй.

Гэта мая канцэпцыя, мая палітычная ідэя. Прыводжу яе на пачатку кнігі, якая не будзе датычыць гэтай тэмы. Гэта крэда маіх ідэалаў, за рэалізацыю якіх, здаецца, я маю права змагацца на ўскрайку Усходняй Еўропы, дзе здаўна панавала Вільня[51].

Агульны кантэкст усім вядомы: ідзе Другая сусветная вайна. Імёны некаторых дзеячаў будуць названыя ніжэй. Дазволю сабе ілюстраваць іх дзеянні і не аўтарызаваць у друку аднойчы імі сказанае. Рызыкую выклікаць абурэнне, пратэсты, абвяржэнне, а ў будучым і судовыя працэсы. Адчуваю... Няхай так і будзе. Альбо пішацца праўда, альбо не!

Заўвагі

1 Non omnis moriar (Pramova Ks. Adama Stankieviča na akademii ŭ pieršyja ŭhodki śmierci L. Abramoviča. 10.III.1940 h. u Vilni) // Krynica. 1940. Nr 21 (Цытаты з беларускамоўных тэкстаў падаюцца з захаваннем усіх моўных асаблівасцяў тэксту).

2 Лявон Гмырак. Творы / Уклад. У Конан. – Мінск, 1992. – С. 133.

3 Наша Ніва. – 1911. – № 5.

4 Больш глыбока праблема адносінаў і дачыненняў дзеячаў беларускага руху з краёўцамі і краёвай ідэяй на пачатку XX ст. разглядалася аўтарам гэтага артыкула ў манаграфіі *Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г.* (2-выд. Санкт-Пецярбург, 2004), а таксама ў шэрагу артыкулаў. Напрыклад, *Беларускі нацыянальны рух і краёвая ідэя* // Białoruskie zeszyty historyczne (Białystok). 2000, Nr 14. C. 45–53; *Краёвасць у беларускай і літоўскай гісторыі* // Беларускі гістарычны агляд (Мінск). Т. 4, сшытак 1–2 (6–7). 1997. С. 56–67; *Краёвец Антон Луцкевіч* // Гістарычны альманах. (Гародня) 1998. № 1. С. 27–51; *Białorusini w gronie krajowców* // *Ostatni obywatele Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Red. T. Bujnicki, K. Stępnik. Lublin, 2005. S. 273–280; *Belarusian National Idea in the Early Twentieth Century* // Annus Albaruthenicus. 2007. (Krynki). S. 55–68 ды інш.

5 Смалянчук, А. Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г. – Выд. 2-е, дапрац. – Санкт-Пецярбург, 2004. – С. 267, 269 ды інш.

6 Kurier Krajowy. – 1912. – Nr 19; Вечерняя газета. – 1913. – № 337.

7 Kurier Krajowy. – 1913. – Nr 127; Вечерняя газета. – 1913. – № 360.

8 Вечерняя газета. – 1914. – № 468.

9 Kurier Krajowy. – 1913. – Nr 98.

10 Пшэглёнд Віленьскі. – 1912, № 19.

11 Пшэглёнд Віленьскі. – 1913, № 22–23.

12 Пшэглёнд Віленьскі. – 1912, № 41–42.

13 Аддзел рукапісаў Бібліятэкі імя Урублеўскіх Акадэміі навук Літвы (далей АРБАНЛ). Дзённік Міхала Ромэра. – Том 4. – С. 301, 304.

14 Дзённік Міхала Ромэра. – Том 2. – С. 252.

15 Дзённік Міхала Ромэра. – Том 2. – С. 89.

16 Пшэглёнд Віленьскі ад 12.11.1911 г.

17 Пшэглёнд Віленьскі. – 1923, № 18.

18 Большасць псеўданімаў У. Талочкі была высветлена беларускімі даследчыкамі. Гл., напрыклад, артыкул Я. Трацяка *Уладзіслаў Талочка: штрыхі да партрэту беларускага рэлігійнага і культурнага дзеяча* (Гістарычны альманах. – 2004. – Т. 10).

19 Некралог быў напісаны яшчэ пры жыцці В. Ластоўскага. У Вільню прыйшлі неправеранныя звесткі, што ён стаўся ахвярай камуністычных рэпрэсій. На самой справе В. Ластоўскі быў расстраляны ў студзені 1938 г.

20 Пшэглёнд Віленьскі. – 1927, № 16.

21 Прыналежнасць гэтага псеўданіма да Антона Луцкевіча атрымалася ўстанавіць дзякуючы лісту беларускага палітыка Людвіку Абрамовічу ад 14.12.1932 г., у якім гаворка ішла якраз пра публікацыю гэтага тэкста (АРБАНЛ. F 79, адз.з. 38, арк. 2).

22 АРБАНЛ. F 79, адз.з. 38, арк. 1.

23 АРБАНЛ. F 21, адз.з. 2049.

24 Кур'ер Віленьскі. – 1928, №№ 10–12, 17.

25 M. Nekanda-Trepka. Ludwik Abramowicz-Niepokójczycki... S. 53.

26 Пшэглёнд Віленьскі. – 1927, № 1.

27 Пшэглёнд Віленьскі. – 1927, № 9.

28 Тамсама.

[29] Пшэглёнд Віленьскі. – 1936 № 5.

[30] M. Nekanda-Trepka. Ludwik Abramowicz-Niepokójczycki – redaktor "Przeglądu Wileńskiego" // Ostatni obywateli Wielkiego Księstwa Litewskiego. Red.Tadeusz Buknicki, Krzysztof Stępnik. Yd. Uniwersytetu M.Curie-Skłodowskiej. – Lublin, 2005. – S. 55.

[31] Цыт. па: M. Nekanda-Trepka. Ludwik Abramowicz-Niepokójczycki … S. 55.

[32] Кур'ер Віленьскі. – 1939, № 69.

[33] Слова. – 1938, № 68.

[34] Газета цодзенна. – 1940, № 56.

[35] Non omnis moriar (Pramova Ks. Adama Stankieviča na akademii ŭ pieršyja ŭhodki śmierci L. Abramoviča. 10.III.1940 h. u Vilni) // Krynica. – 1940. Nr 21.

[36] Усё вылучана аўтарам.

[37] З. Абрамавічуўна. Некалькі слоў пра краёвую ідэю // Газета цодзенна. – 1940, № 56.

[38] М. Ромэр. Няма Людвіка Абрамовіча // Газета цодзенна. – 1940, № 56.

[39] Ю. Мацкевіч. І я шкадую, што яго няма … // Газета цодзенна. – 1940, № 56.

[40] Поўны тэкст быў апублікаваны ў выданні *Jozef Mackiewicz. Dzieła. Tom 17. Prawda w oczy nie kole (Londyn, 2002, s. 7–17)*. Артыкул быў напісаны ў 1942 г., і на гэта хацелася б звярнуць асаблівую ўвагу чытачоў. Публікуюцца фрагменты артыкула ў перакладзе на беларускую мову. Скарачэнні не датычаць аўтарскага разумення краёвай ідэі. Яны пазначаныя – […] Пераклад А. Смаленчука.

[41] "Слова" – газета кансерватыўнага накірунку, якая выдавалася ў Вільні ў міжваенны час. Рэдактарам быў брат Юзафа Станіслаў Мацкевіч (заўвага *А.С.*).

[42] У рукапісе быў допіс: "і мажлівасці яе рэалізацыі" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

[43] Ужо ў XVI ст. Іван III, імкнучыся выкарыстаць непакой імператара Максіміліяна пранікненнем Ягелонаў у Венгрыю, прапанаваў "Рымскай імперыі германскай нацыі" саюз, а потым падзел Рэчы Паспалітай (заўвага *Ю.М.*).

[44] У рукапісе закрэслена: "на чале з маім братам Станіславам Мацкевічам" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

[45] У рукапісе ўстаўлена: "нацыяналістычных" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

[46] У рукапісе закрэслена "ідыёта" і напісана "шкодніка" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

[47] Відавочна, што гэты тэрмін Ю. Мацкевіч ужывае як канфесіонім, што азначае праваслаўнае веравызнанне (заўвага *А.С.*).

[48] У рукапісе ўстаўка: "Літва падзялілася на пражываючыя нацыянальнасці – беларускую, польскую і літоўскую, а акрамя таго" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

[49] У рукапісе закрэслена "трэці" і напісана "новы" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

[50] Сёння мы добра ведаем усе ценявыя бакі гэтай "геніяльнасці" (заўвага *А.С.*).

[51] Прыпіска: "Устаўка пра пошук прыхільнікаў" (заўвага рэд. выдання 2002 г.).

БЕЛАРУСІКА Ў АРХІВАХ І БІБЛІЯТЭКАХ ЗАМЕЖЖА

BELARUSIAN SOURCES IN FOREIGN ARCHIVES AND LIBRARIES

ПАМЯЦІ ВІТАЛЯ СКАЛАБАНА

“Мы не такія бедныя, як нам хацелася б…”, – гэтыя словы можна было б успрыняць як жарт, але не з вуснаў Віталя Уладзіміравіча Скалабана, які значную частку свайго жыцця аддаў пошуку, рэканструкцыі і папулярызацыі нашай архіўнай спадчыны – страчанай, знішчанай, забытай, вывезенай… Такія словы з яго вуснаў – гэта асэнсаванне рэчаіснасці, досвед, запавет і заклік да працы. Ён паспрыяў даследаванню, публікацыі, узнаўленню спадчыны Янкі Купалы, Якуба Коласа, Максіма Багдановіча, Максіма Гарэцкага, Алеся Гаруна, Алеся Гурло, Яўгена Хлябцэвіча, Фабіяна Шантыра, Міхася Мялешкі, Міколы Каспяровіча, Усевалада Фальскага, Івана Баранкевіча, Мітрафана Доўнар-Запольскага, Мікалая Улашчыка, Расціслава Платонава, Яўсея Канчара, Зміцера Жылуновіча, Усевалада Ігнатоўскага ды інш. Праца па рэканструкцыі архіўнага збору Яўхіма Карскага, што праводзілася ў канцы 2010 г., стала адной з апошніх, у якую быў укладзены кавалачак жыцця В. Скалабана, а таму адной з лепшых.

Трапляючы ў варшаўскія, віленскія, пецярбургскія ці маскоўскія сховішчы з мэтай даследавання беларускіх збораў, нязменна сустракаеш у лісце выкарыстання прозвішча В. Скалабана. Таму пахваліцца, што ты знайшоў ці зрабіў нешта для яго невядомае, было вельмі складана… Але калі атрымлівалася, то ўзнагарода была значнай: у сэрцы гэтага чалавека адразу знаходзілася для цябе месца.

Часам здзіўляла незвычайная арганічнасць Віталя Уладзіміравіча перад камерай і на фотаздымках, але сакрэт быў просты: “Не трэба думаць пра камеру, пра тое, як выглядаеш, трэба думаць пра справу, якую робіш”.

Знайсці цікавае – задача гісторыка, захаваць каштоўнае – задача архівіста, распавесці аб зробленым – задача настаўніка. Гэтыя выдатныя якасці спалучыліся ў жыцці і працы аднаго чалавека. Калі маладое пакаленне гісторыкаў і архівістаў зможа зрабіць нешта новае, убачыць далей і вышэй, то толькі таму, што стаіць на плячах гігантаў, на плячах настаўнікаў, якія навучылі працаваць, думаць, з павагай ставіцца да таго, што робіш, і не думаць, што робіш шмат.

Адным з іх быў і застаецца Віталь Уладзіміравіч Скалабан…

Вольга Іванова

ИСТОРИЯ БЕЛАРУСИ, ОТРАЖЕННАЯ В ИЗРАИЛЕ: обзор архивных коллекций документов и материалов[1]

Леонид Смиловицкий

(Тель-Авив)

Summary

The present article is a first attempt to review the collections of documents and materials on the history of Belarus, deposited in archives, libraries and research centers in Israel over the past hundred years. Having been involved in the history of the Belarusian-Jewish relations, the author makes clear what special institutions can be found in Israel that would require data reflecting the history of Belarus and the Jews in Belarus. These would include the Central Archives for the History of the Jewish People, the Central Zionist Archive, the Yad Vashem (Holocaust martyrs' and heroes' remembrance authority) Archive, the Center for the Research and Documentation of East European Jewry, the Diaspora Research Center of Tel Aviv University and many others.

These institutions preserve traces of immigrants from Belarus, who took an active part in the formation of the Jewish state, the political parties and various national movements (of the workers, the Kibbutzim, the youth organizations, the Jewish theater and cinema, various religious congregations, Hebrew education and pedagogy, museums and universities, memorial complexes, etc. This is especially important, because in recent years more than 100,000 people have come from Belarus to Israel, and the vast majority of them carry historical memories. In the final part of the article, the author discusses possible ways of mutual scientific collaboration. He concludes that the reconstruction of the past experience of Belarus as an example of interaction between Jewish and Belarusian communities might well serve as a model for those who want to devote time to studying the history of his/her native land.

Представить себе историю Беларуси за последние триста лет без еврейской составляющей невозможно. Белорусам и евреям нечего было делить. Если на Украине евреи "делали" деньги, то белорусские *литвакес*[2], запертые в границах черты оседлости, в основном боролись за выживание и отдавали предпочтение еврейской учености. Вопиющее имущественное неравенство между евреями и белорусами отсутствовало, и это позволило избежать межнационального антагонизма. Мифы о том, что все евреи – это богоубийцы, религиозные фанатики и эксплуататоры, а позднее легенды о мировом еврейском заговоре против основ христианства не получили здесь широкого распространения. Устоявшиеся добрососедские отношения между евреями и белорусами исключили межнациональные эксцессы, сотрясавшие империю во время первой русской революции. Не случайно в 1905–1907 гг. погромы обошли стороной большинство белорусских губерний.

Эпоха, наступившая в марте 1917 г. после низложения русского царя, круто изменила белорусскую историю. В период новой смуты сами евреи нередко оказывались по "разные стороны баррикад", несмотря на то что большинство из них стремилось остаться в стороне от противоборства "красных" и "белых". Однако это удавалось с трудом. В ходе революции и Гражданской войны Беларусь стала ареной массовой эмиграции. Евреи уезжали, спасаясь от погромщиков, экономической разрухи, подавления частной инициативы и преследований верующих.

Одним из центров эмиграции всегда была Палестина, находившаяся сначала под турецким владычеством, а затем под контролем Великобритании (с 1922 г.). У глубоко верующих людей основным мотивом отъезда было желание жить на земле, заповеданной в Торе. Они собирали пожертвования для *Общества вспомоществования евреям земледельцам и ремесленникам в Сирии и Палестине.* Однако обретение общего дома как убежища для всего еврейского народа откладывалось на неопределенное время, до прихода Мессии, пока не появились сионисты, призывавшиеся возродить Страну Израиля своим трудом.

Большевики осуждали эмиграцию по собственным соображениям. Бунд и другие национальные еврейские партии, перешедшие на их сторону, возглавили борьбу с сионистами. Советская власть обещала осчастливить евреев бывшей империи, подарить равноправие, обеспеченную и безопасную жизнь.

Эмиграция из БССР была насильственно прервана в середине тридцатых годов. Белорусские евреи оказались запертыми в сталинском Советском Союзе и лишены связи с мировыми еврейскими центрами. За два десятилетия социалистических преобразований (1919–1939 гг.) евреи в значительной степени были ассимилированы и интегрированы в БССР.

Вторая мировая война разительно изменила общую демографическую картину. Из почти одного миллиона евреев республики до войны (в границах 1941 г.) уцелело менее 150 тыс. чел.[3] В Беларуси почти не осталось евреев – участников сионистского движения ("Поалей Цион", "hа-Халуц", "Бейтар") или других еврейских партий, как левых, включая Бунд, так и правых. При этом даже среди ассимилированных евреев нашлось немало таких, кто с надеждой взирал на образование еврейского государства, рассчитывая, что Израиль станет "национальным домом" и для них самих[4].

В первые послевоенные годы (1944–1946 гг.) тысячи белорусских евреев покинули БССР под видом бывших польских граждан. После смерти Сталина к ним присоединились немногочисленные родственники. Среди уроженцев Беларуси первый (Хаим Вейцман, 1874–1952), третий (Шнеур-Залман Шазар, 1899–1973) и нынешний (Шимон Перес, 1923 г.р.) президенты Израиля, два премьер-министра Израиля: Менахем Бегин (1913–1992) и Ицхак Шамир (1915 г.р.), основоположник современного языка иврит Бен-Иегуда Элиэзер[5] и составитель первого русско-ивритского словаря Эвен Шошан[6].

По сведениям демографа Вячеслава Константинова[7], из БССР с 1959 по 1978 г. по израильской визе выехало 4,2 тыс. евреев (часть из них в Вене изменила маршрут и отправилась в США). С 1979 по 1988 г. из БССР в Израиль переехало 1,7 тыс. евреев, а с 1989 по 1 октября 2010 г. – 75 тыс. евреев и членов их семей, подпадавших под *Закон о возвращении*[8]. В целом, суммируя все потоки еврейской эмиграции из Беларуси в государство Израиль, можно утверждать, что в наши дни "белорусская диаспора" в Израиле составляет не менее 100 тыс. чел. Все эти люди по-своему являются носителями исторической памяти[9].

Архивы

Белорусский материал в современном Израиле разбросан в многочисленных больших и малых архивах и научных исследовательских центрах, которые поражают своей пестротой. Это собрания по истории еврейского государства и диаспоры, политических партий и национальных движений – рабочих, киббуцных, молодежных, еврейского театра и кино, разнообразных течений иудаизма, еврейского воспитания и педагогики, музеев и университетов, мемориальных комплексов и т.д.

Единственный путеводитель по архивам Израиля, изданный израильской Ассоциацией архивов (Israel Archives Association) почти 40 лет назад, включил перечни основных фондов 20 архивов – государственных, муниципаль-

ных, научных и общественных, а также краткую информацию о еще десяти архивах[10]. Справочник Ассоциации (на иврите) содержит развернутые сведения о 26 архивах, упоминания о 4 архивах и адреса членов-сотрудников десятков израильских архивов[11]. Сегодня в Интернете на портале этой Ассоциации размещены сайты 44 израильских архивов.

Главными архивами в Израиле являются: Государственный архив, в котором хранятся также документы периода подмандатной Палестины; Центральный архив сионизма; Центральный архив истории еврейского народа; архив Яд Вашем; архив Армии обороны Израиля; Архив труда (история еврейского рабочего движения); Архив Владимира Жаботинского (по истории движения сионистов-ревизионистов и еврейским подпольным организациям в подмандатной Палестине); Архив Хаима Вейцмана; архивы киббуцных движений в Мерхавии и Эйн-Хароде и архивы иешив (Мир, Воложин, Столин, Карлин и др.)[12].

Важные сведения, отражающие белорусскую страницу еврейской истории, можно без труда отыскать в Национальной библиотеке Израиля в Иерусалиме. Ее рукописный отдел содержит около 150 *пинкасим*[13], а также собрания известных ученых и писателей.

Если в 1930–1940-х гг. архивную систему в Израиле создавали преимущественно архивисты из Германии, а в 1950–1970 гг. им на смену пришли уроженцы Польши, то сегодня это специалисты из бывшего Советского Союза – архивисты, библиографы, историки, музейные работники.

Большинство документов в архивах Израиля предоставляют через 20 лет. Если они касаются политической жизни, то через 30 лет, а для материалов спецслужб и личных бумаг – 50 лет. Однако в 2010 г. срок хранения документов в секретных архивах Израиля продлили с 50 до 70 лет. Это имеет отношение к военным материалам и отчетам секретных служб с момента основания государства. В них описываются все основные события истории государства, включая войну за Независимость (1948) и Шестидневную войну (1967), войну Судного дня (1973), войну в Ливане (1982) и др.

В качестве примера можно привести архив НАТИВ (*Лишкат-hа-кешер* или “Бюро по связям”)[14], который до конца 1990-х гг. формально входил в число израильских разведслужб. Однако его резидентам в Советском Союзе было запрещено заниматься сбором разведывательной информации или антисоветской деятельностью. После прихода к власти М.С. Горбачева (1985) НАТИВ начал работать легально. При израильских культурных центрах распространялась информация о положении на Ближнем Востоке, истории и традициях еврейского народа. Вместе с тем НАТИВ критиковали за то, что

он подменял МИД Израиля, Министерство просвещения и Сохнут. По понятным причинам доступ исследователей в архив НАТИВа ограничен.

До 1991 г. в распоряжении историков были только косвенные сведения. Они были вынуждены анализировать положение советского еврейства на основании материалов официальных советских источников, воспоминаний и свидетельств очевидцев событий тех лет. Интерес к советологии был большой, это позволяло получить щедрое финансирование на научные исследования, выпускать книги, защищать диссертации (Матитъягу Минц, Яков Рои, Беньямин Пинкус, Шимон Редлих, Ицхак Арад, Мордехай Альтшулер и др.). С распадом Советского Союза и открытием его архивов возникла совершенно иная ситуация, которая позволила историкам познакомиться с первоисточниками, скопировать и привезти многие документы и материалы в Израиль.

Центральный архив народа Израиля (Иерусалим)

Больше всего материалов, связанных с историей Беларуси, находится в *Центральном архиве народа Израиля.* Собирать их начали еще в подмандатной Палестине, когда в 1938 г. в Иерусалиме был открыт Общий архив еврейской истории. В нынешнем виде он существует с 1969 г.[15] Одной из основных целей Архива является сбор и каталогизация наиболее ценных сведений о жизни евреев диаспоры.

Фонды Архива складывались из оригинальных материалов и копий. Здесь хранятся документы сотен еврейских общин, международных организаций, а также частных коллекций. Оригинальные архивные материалы размещены на полках общей протяженностью 6 км., а библиотека Архива насчитывает 11 тыс. томов.

“Русская коллекция” Архива отражает жизнь свыше 950 еврейских общин, сведения о которых были почерпнуты в 40 архивах бывшего СССР. Это не менее 2 млн кадров микрофильмов и ксерокопии документов XVI–XX вв. Среди них можно встретить материалы: “Общества распространения просвещения среди евреев России” (1863–1929 гг.), “Общества достижения полноправия евреев России” (1905–1907 гг.), молодежного движения “Гехалуц” (1917–1922 гг.), Центрального управления еврейских общин в России (1918–1919 гг.) и др.; фонды комитетов различных еврейских политических партий: “Поалей Цион” (1916–1921 гг.), “Социалистическая еврейская рабочая партия” (1917 г.), “Бунд” (1918–1921 гг.) и др. Редкие документы, ка-

сающиеся жизни в Беларуси, скопированы в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга, включая материалы "Еврейского историко-этнографического общества" (1908–1929 гг.), "Общества переселения евреев в СССР" (ОЗЕТ), еврейского отделения "Ассоциации бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев" и др. Их дополняют материалы из архивов Российских министерств внутренних дел, финансов, военного, торговли и образования, мировых судей на территории Беларуси и Украины, а также частных архивов польских дворянских семей и др.

Материалы о Белоруссии, находящиеся в архивах стран Балтии, Украины[16], России[17], как правило, не востребованы местными исследователями, поскольку они не заняты белорусскими сюжетами. Здесь же в Центральном архиве народа Израиля в Иерусалиме "белорусские" документы из самых разных источников собраны в одном месте как единое целое. Удалось, например, приобрести *пинкас* из Ракова, который хранился у отца писателя Ури Финкеля[18], последнего раввина Ракова Гирш-Шломо Финкеля (освещал на иврите события в общине за 1810–1913 гг.). Писатель добавил к *пинкасу* заключительную главу на идише о событиях последних десятилетий и долгие годы хранил в тайнике уже при советской власти. После смерти Финкеля *пинкас* Ракова был переправлен в Израиль.

В каталоге документы Архива разделены по географическому принципу, в соответствии с границами на 1939 г., поэтому вся западная часть Беларуси включена в раздел "Польша"[19].

Картотека оформлена на языке документа, а основные ее разделы делятся на *общие*, например USSR [Belarus], *населенные пункты* (города, местечки), *международные организации* – "Общество ремесленного и земледельческого труда среди евреев в России" (ОРТ), "Всемирный еврейский союз" (Alliance Israélite Universelle), "Еврейское колонизационное общество" (ЕКО), "Общество здравоохранения евреев" (ОЗЕ) и др., персоналии (по фамилиям).

RU – ксерокопии из архивов России-СССР-СНГ,

PL – описаны белорусские материалы, полученные из Польши,

HM – микрофильмы,

HMF – микроафиши,

CD – цифровые фото.

В качестве примера могут служить:

• RU-523 Россия [Белоруссия]. *Канцелярия генерал-губернаторов Витебского, Могилевского и Смоленского.* Переписка МВД об уничтожении посылок с воззваниями к евреям о восстановлении Иерусалимского Храма, получаемых из Лейпцига (1837 г.). НИАРБ, Минск, ф. 1297, оп. 1, д. 10464.

• HMF/774 Россия [Белоруссия]. *Третье отделение собственной канцелярии Его Императорского Величества.* Дело о переселении неимущих евреев Белоруссии, желающих заниматься земледелием, в Тобольскую и Омскую губернии (1836–1839 гг.). ГАРФ, ф. 109, 1 экс. (экспедиция), д. 176.

• HMF/782 Россия [Белоруссия]. *Третье отделение…* Дело о расследовании деятельности хасидов в Витебской и Могилевской губерниях (в том числе и о Любавичском ребе Менделе Шнеерсоне), 1841–1847 гг. ГАРФ, ф. 109, 1 экс., д. 14.

• HMF/787 Россия [Белоруссия]. *Третье отделение…* Записка о преданности белорусских евреев русскому престолу и их экономическому положению, 1848 г. ГАРФ, ф. 109, 1 экс., д. 163.

• RU-1122 Россия [Белоруссия], губернии Минская и Могилевская. Материалы санитарно-эпидемиологического отряда ОЗЕ по оказанию помощи жертвам погромов в Бобруйском и Гомельском районах (документы начальницы отряда Бэлы Ланис: служебная переписка, сведения об оказании помощи, опросные карты, циркуляры, постановления, протоколы межведомственных совещаний (1917–1922 гг.). *Оригиналы.*

• RU-1453 Коллекция публикаций о еврейском театре в России. БелГОСЕТ: рецензии, статьи, объявления о выступлениях и спектаклях (ксерокопии).

Личные фонды:

• P-1: Дубнов Семен (1886–1940 гг.), письма, рукописи, фотографии, открытки, научные и газетные публикации.

• P-166: Михоэлс Соломон (1915–1948 гг.), документы и фотографии по теме иудаики.

• P-216: Гордин Абба (1880–1964 гг.), философ, журналист, теоретик анархизма в послеоктябрьской России.

• P-238: Поляков (семья) (1748–1907 гг.), банкиры, держатели концессий на строительство железных дорог в России.

• P-257: Зайчик Исаак (1919–2004 гг.), эпидемиолог, филокартист, коллекция фотографий, почтовых карточек и слайдов.

Поиск в электронном каталоге Архива можно вести по следующим позициям или их сочетаниям: страна, община, дата события, название и описание темы или ключевого слова, фамилия, организация[20].

В Центральном архиве народа Израиля в течение последних 20 лет проект поиска и копирования архивных материалов СНГ, включая документы по истории Беларуси, координирует Вениамин Лукин. За этот период коллекции Архива пополнились более чем тремя миллионами страниц документов

в микрофильмах и ксерокопиях. С обзорами выявленных и скопированных материалов, которые включают сведения о Беларуси, можно познакомиться по сделанным публикациям[21].

Центральный сионистский архив (ЦСА, Иерусалим)

Белорусские материалы прослеживаются в собраниях *Центрального сионистского архива* и охватывают период 1880–1970 гг. Это было время становления и роста сионистского движения во всем мире, развития еврейского очага в Палестине. Материалы содержатся в документах Всемирной сионистской организации, Еврейского агентства, Еврейского национального фонда и Керен һа-Йесод (Фонд образования Израиля), а также в архивах Всемирного еврейского конгресса и других органов. ЦСА располагает личными документами лиц, принимавших активное участие в сионистском движении, развитии Палестины и Израиля. ЦСА имеет более полумиллиона фотографий, 50 тыс. карт и планов, более 18 тыс. плакатов и листовок, 13 тыс. газет и журналов, библиотеку и коллекцию микрофильмов, более 3 тыс. документальных фильмов и видеосюжетов, поступивших от фонда Стивена Спилберга из США. Сайт архива помещен в Интернете[22].

Материалы, имеющие отношение к истории Беларуси, содержат следующие документы:

DOCUMENTS ON THE HISTORY OF ZIONISM IN VARIOUS COUNTRIES

• F-7: Russia, 1898–1941.

THE JEWISH COMMUNITY (ORGANIZATIONS, INSTITUTIONS, LOCALITIES)

• J-89: “Magen” – Society for Helping Those Who Suffer For Zionism in Soviet Russia (Tel Aviv).

• J-122: Collection of Documents for a Memorial Anthology on Minsk, 1917–1984.

• J-124: Association of Zion Prisoners in 1970–1995.

• CM-440: Selected files on Zionist activities (Police Department of the Russian Ministry of Interior) and Collection of illegal leaflets and bulletins held by the police, 1889–1917.

THE PHOTOGRAPH COLLECTION

• *Ariyeh Rafaeli Zenzipper*[23] *Collection on the History of Zionism in Russia* about 7,000 photographs on Zionist activity in Russia, the USSR and Eastern Europe,

1884–1937, including portraits and photographs of Zionist activists in prison and exile in the 1920s.

LIBRARY

contains over 100,000 volumes in various languages, relating to the history of Zionism (including anti-Zionist publications) and the history of Palestine in the modern era[24].

Научные центры

Яд Вашéм

Документы и материалы, связанные с трагедией евреев Беларуси в период Второй мировой войны, собраны в *Яд Вашéм* – Национальном мемориале Катастрофы (Холокоста) и героизма в Иерусалиме[25]. Мемориал, который ежегодно посещает более одного миллиона человек, включает Долину разрушенных общин[26], Сад и Аллею праведников народов мира[27], международный научный институт, школу изучения Катастрофы, исторический музей, Зал имён, художественный музей, видеоцентр, архив и библиотеку.

Архив Яд Вашéм располагает самым большим в мире количеством документальных материалов по теме Холокоста – 125 млн листов и 350 тыс. фотографий, а также 100 тыс. аудио- и видеосвидетельств, уцелевших в годы Второй мировой войны. В библиотеке собрано свыше 90 тыс. названий книг на разных языках и тысячи периодических изданий.

В архиве собрана уникальная база данных на 2,5 млн убитых евреев. Списки погибших переведены на иврит, английский и русский языки.

На сайте Яд Вашéм в Интернете можно найти истории, связанные с такими местами Беларуси, как Белыничи, Березино, Бобруйск, Быхов, Грозово, Дзержинск (Койданово), Дороганово, Дрибин, Камень, Чашники, Чаусы, Чериков, Черневка, Червень, Хиславичи, Хотимск, Кличев, Климовичи, Копысь, Крупки, Лахва, Лапичи, Лиозно, Липень, Логойск, Лудза, Ляды, Марьина Горка, Мозырь, Мстиславль, Новогрудок, Пропойск, Пуховичи, Рясно, Смолевичи, Сухари (Чаусский район), Шамово (Мстиславльский район):

http://www1.yadvashem.org/untoldstories/bobruysk/commemoration.html.

Все эти сюжеты содержат описание событий, фотодокументы, памятники на местах захоронений и записи видеосвидетельств.

Тема Беларуси отражена в таких фондах Яд Вашéм, как:

M-1 Q: Historical questionnaires,

M-29: FR Bundesarchive-Militaerarchiv, Freiburg,

M-31: Righteous among the Nations (праведники народов мира),

M-33: Чрезвычайная Комиссия по расследованию фашистских преступлений на оккупированных территориях Советского Союза (ЧГК СССР),

M-35: Еврейский Антифашистский Комитет в СССР (Москва),

M-41: сведения из архивов БССР,

M-46: Совет по делам религиозных культов при Совете Министров БССР, Совинформбюро, Телеграфное Агентство Советского Союза (ТАСС),

O-3: Testimonies Department of the Yad Vashem Archive,

O-32: Testimony collection from Soviet Union,

O-33: Collection of Various Testimony, Diaries and Memoirs,

O-33 C: Records Testimonies,

O-37 1: Sheerit Hapletah- list of Survivors,

O-41: Register of Holocaust Victims,

O-49: Collection of Maps,

O-75: Letters and Postcards,

P-21: Ilya Ehrenburg Collection,

TR-1: International Military Tribunal (IMT), Nuernberg,

TR-3: Eichmann Trial,

TR-10: Judicial Documentation from Trials of Nazi Criminals,

VT: Video Testimonies.

Наиболее содержательной является коллекция “M-41”, составленная из документов, полученных из Беларуси, Германии и Польши, всего 3902 единицы хранения (files), в том числе на русском языке – 3524 или 90,3%, на польском – 490 (12,5%), на немецком – 229 (5,9%) и на идише – 5 ед. хр.

Поиск в “M-41” удобно вести при помощи ключевых слов[28], географических названий, фамилий и имен собственных.

Архив Яд Вашéм после 1991 г. пополнился огромным количеством “русских” материалов, недоступных прежде историкам. В нем занята большая группа специалистов, прибывших из СССР. “Русский проект”, объемлющий архивы от Балтики до Киргизии, Казахстана, Дальнего Востока, координирует Маша Ионина (Левина), а Белла Нохем (Киршнер) координирует работу в архивах Беларуси и балтийских стран. Им помогает бывшая сотрудница Пинского краеведческого музея Рита Марголина.

Центр по исследованию и документации евреев Восточной Европы[29]

Одна из наиболее содержательных коллекций по истории Беларуси была сосредоточена в *Центре по исследованию и документации евреев Восточной Европы*. Открытый в 1956 г. при Еврейском университете в Иерусалиме, к 2003 г. Центр собрал почти 200 тыс. томов книг и сотни комплектов газет и журналов СССР и СНГ. Приоритетной целью стала публикация документов. Первым вышел сборник на русском языке "Еврейские публикации в Советском Союзе, 1917–1960 гг." под редакцией Хоне Шмерук (Иерусалим, 1961 г.). Затем появились издания на иврите под редакцией Мордехая Альтшулера: "Публикации на русском языке о евреях и еврействе в Советском Союзе в 1917–1967 гг." (Иерусалим 1970), "Еврейство Советского Союза в освещении прессы на идиш в Польше в 1945–1970 гг." (Иерусалим, 1975). В 1994 г. Центр издал первый в своем роде труд доктора Авраама Гринбаума – *Раввины Советского Союза между двумя мировыми войнами*. Биобиблиографический лексикон. Далее – "Зеркало на камне" (Иерусалим, 1964 г.) по истории литературы на идиш в Советском Союзе; антология произведений на идиш репрессированных в СССР еврейских писателей, книга "Письма идишистских писателей Советского Союза" (Иерусалим, 1979 г.), где впервые были опубликованы многие письма, находящиеся в архивах США.

В ходе изучения демографии и социальных процессов в СССР были выпущены монографии: *Евреи в переписи населения в Советском Союзе в 1959 г.* (Иерусалим, 1963 г., английский язык, иврит) и *Евреи в переписи населения в Советском Союзе в 1939 г.* (Иерусалим, 1993 г., английский язык), а также сборник документов и материалов *Советские евреи пишут Илье Эренбургу* (Иерусалим, 1993 г.).

С 1960 г. началось издание двух серий: "Евреи и еврейский народ" и "Материалы из советской печати (за 1960–1985 гг.)". Они включали в себя сообщения, статьи, заметки, корреспонденции из советской периодической печати, собранные в результате анализа 30 ежедневных газет и более 60 журналов на русском, украинском и белорусском языках. Каждый сборник насчитывал более 200 страниц.

Далее увидели свет семь томов материалов из советской печати: *Евреи и еврейский народ; 1948–1953 гг.* (1973 г.). Начиная с 1970 г., Центр собирал сведения о независимых еврейских изданиях: *Еврейский самиздат* (1970–1985 гг.) (тт. 1–27, 1974–1992 гг.) и *Петиции, письма и обращения евреев СССР* (тт. 1–10, 1968–1978 гг.), *Антиеврейские процессы в Советском Союзе*

(1969–1975 гг.), которые включали обвинительные заключения, приговоры, свидетельские показания и даже протоколы судебных заседаний.

Центр изучал историю еврейских сельскохозяйственных поселений в БССР до 1939 г.[30] Демографическим изменениям в СССР посвятили свои работы М. Альтшулер[31] и А. Гринбаум[32].

С 1970 по 1978 гг. выходил ежегодник "Изучение и исследование проблем евреев Советского Союза", а с 1985 г. – журнал "Евреи в Восточной Европе" (три раза в год на английском языке)[33]. Авторами его стали исследователи из разных стран, включая уроженцев Беларуси (Аркадий Зельцер, Даниил Романовский, Леонид Смиловицкий, Альберт Каганович и др.).

На основе коллекций Центра были защищены докторские диссертации: (Ш. Клес *Сионистская деятельность в Советском Союзе во время советско-германской войны 1941–1945 гг.*, И. Литвак: *Евреи Польши в Советском Союзе во время Второй мировой войны*, М. Бейзер: *Евреи Ленинграда между двумя мировыми войнами*, А. Зельцер: *Евреи северо-восточной Белоруссии между мировыми войнами, 1917–1941 гг.*

Архив Центра после своего расформирования в 2005 г. был передан Центральному архиву народа Израиля.

Центр диаспоры

Специальные проекты, посвященные истории Беларуси, Польши, еврейско-польских и еврейско-белорусских связей[34] осуществляются в Центре диаспоры.

Центр был открыт в 1964 г. в рамках факультета гуманитарных наук при Тель-Авивском университете по инициативе профессора Шломо Сименсона, который возглавлял его до 1992 г. Его сотрудники изучают историю и культуру еврейского народа в разных странах мира. Центр проводит международные научные конференции и симпозиумы, публикует книги по истории еврейской диаспоры. Выходят академические журналы и альманахи на английском языке и иврите: Gal-Ed[35], Michael[36] and Shvut[37].

Два проекта были инициированы д-ром Леонидом Смиловицким:

- <u>История местечка в Беларуси как модель еврейской жизни в XIX–XX вв.</u>

Исследование распадается на два этапа – до и после событий 1917 г. В первой части главное внимание уделено демографической структуре, проблемам занятости, труда и ремесел, образования и религиозной жизни. Во второй части анализируются перемены, наступившие после захвата власти большевиками, последовавшей за этим Гражданской войной, волной эмиграции за

пределы Беларуси в США, Палестину и другие страны (1918–1929 гг.). Рассматриваются вопросы советизации населения, участия евреев в партийном и государственном строительстве, переселении в Крым, борьба режима с религией и сионизмом, работа школы на идиш, состояние здравоохранения, сталинские репрессии (1936–1939 гг.). Проект опирается на документальные материалы, почерпнутые в архивах Израиля, России и Беларуси, а также на материалы периодической печати, воспоминания и свидетельства[38].

• Евреи в БССР, 1944–1953 гг.

Период 1944–1946 гг. продемонстрировал активное участие уцелевшей части белорусского еврейства в восстановлении и реконструкции разрушенной войной экономики, культурной и научной жизни республики, в которой евреи играли часто ключевую роль. В то же время, начиная с 1946 г., внимание властей достигло пика подозрительности и недоверия, отравило отношения с руководством БССР (1948–1953). Евреев обвинили в буржуазном национализме и безродном космополитизме. Культуру на идише, которая осталась последним проявлением национальной жизни, запретили. Все еврейские организации, союзы и объединения (творческие, научные, просветительские и др.) распустили. Пик этой кампании наступил во время "дела врачей" 1953 г. Короткий промежуток между окончанием войны и смертью Сталина оказался поворотным этапом, пробудил сознание даже тех евреев, которые пережили ужасы Холокоста и испытывали иллюзии возрождения еврейской национальной жизни в Беларуси. Итоги исследования изложены в монографии "Еврейская жизнь в БССР в последнее десятилетие Сталина", рукопись которой завершена и передана в издательство *Brill Publishers* для редактирования.

Публикации Смиловицкого:

1. *Jews in Belarus: From Our Common History, 1905-1953*. – Minsk, 1999. 360 pp. (Russian). ISBN 985-611-942-1;

2. *Holocaust in Belorussia, 1941-1944.* – Tel Aviv, 2000. 432 pp. ISBN 965-7094-24-0;

http://www.jewishgen.org/Yizkor/belarus/belarus.html

3. *Jews in Turov: History of a Shtetl in Mozyr's Polesye Region*. – Jerusalem, 2008, (Russian), 846 pp. SBN 978-965-555-352-9.

Архив Центра диаспоры

Материалы, собранные в Архиве, включают оригиналы и копии. Это корреспонденция и списки, выдержки из прессы и книг, фотографии и картины. Коллекции документов расположены по географическому признаку, учреж-

дениям и организациям, а также личным собраниям, всего 40 тыс. единиц хранения (files), которые содержат около 250 тыс. документов, поступивших из стран еврейской диаспоры. На сегодняшний день в компьютерную базу данных Архива введено около 13 тыс. документов. Фонд делится на следующие категории:

A – Institutions and Organizations;

P – Private bequests and personal archives;

T – Territorial collections (items with no distinct provenance, grouped according to country of origin);

D – Publications of Institutions and organizations (statutes, protocols, reports, pamphlets, bulletins, etc.);

K – Catalogues of publishers and antiquarians dealing with Jewish studies;

M – Microfilms.

Белорусская тема в документах и материалах отмечена в следующих коллекциях:

- A-9: The Jewish Association for the Protection of Girls and Women, London, 1894–1925;
- A-21: "Let My People Go": a collection of Pamphlets and newspaper clippings concerning world Jewry's effort on behalf of Soviet Jewry, 1953–1975;
- A-31: Israel Foreign Office: analysis of Soviet press, 1940s–1960s.;
- P-11: The Abram Pribluda[39] Bequest: Jews in the Soviet Union;
- P-12 : The Yitzhah Eliashix Bequest: Hebrew journalism in Poland, Russia and Eretz Yisrael, 1899–1919;
- P-20: The Perets Markish[40] Bequest;
- P-51: The Moshe Goldblatt[41] Bequest: (actor and director, and manager of the Jewish theater in the Soviet Union), 1917–1974;
- P-55: The Julius Brutskus[42] Bequest: (historian who specialize in the history of Jews in Ancient Russia, a leader of the Jewish Health Organization [O.Z.E.], Zionist author and journalist);
- P-60: The Yehuda Slutski[43] Bequest: sources and research on the history of the *Haganah* and the *Yishuv*; the history of the Russian Jews in the 19–20 centuries; the history of the Jewish press in Russia;
- T-31: The territorial collection "USSR": 191 items (documents, memoirs, letters, photographs, etc.), 1821–2000;
- Inventory 808, 871 (I–III), T-31/102, T-32/221;
- The Hirsh Smoliar Bequest.

Ассоциация по изучению еврейских общин в диаспоре

Для поощрения исследования жизни евреев диаспоры и распространения на русском языке знаний о еврейской истории, иудаизме в 1957 г. была образована *Ассоциация по изучению еврейских общин в диаспоре*[44]. Наиболее фундаментальным проектом Ассоциации стала *Краткая еврейская энциклопедия,* изданная в Иерусалиме на русском языке (1971–2005 гг.). В 1972 г. открылось книжное издательство *Библиотека-Алия,* выпустившее на русском языке около 250 книг по еврейской истории, литературе, философии и религии[45]. Ассоциация финансируется частными и общественными организациями, такими, как Мемориальный фонд еврейской культуры, Джойнт, Фонд Ави Хай и др. (председатель правления Эли Валк).

С материалами, отражающими историю Беларуси, можно познакомиться также в библиотеках, крупнейшими из которых являются *Национальная библиотека Израиля* (с 1892 г.)[46] и *Русская библиотека в Иерусалиме* (с 1991 г.)[47].

Иерусалимский Центр еврейской прессы на русском языке

Белорусский материал отражен в коллекции *Центра,* которая начала собираться с 1992 г. В нем были сведены 1700 периодических изданий на русском языке, выходивших с 1860 г. по 2005 г. в Америке, странах Европы, Азии и подмандатной Палестины. Масштабы проделанной Центром работы огромны. Основатель Центра В. Карасик[48]. После смерти д-ра Карасика газетный фонд поступил в Центральный архив еврейского народа, который приступил к каталогизации собрания за счет внутренних ресурсов. Предложение выделить коллекцию в отдельный раздел пока не нашло поддержки[49].

Русское еврейство в зарубежье (Иерусалим)

Сведения о белорусской эмиграции можно почерпнуть в научно-исследовательском центре *Русское еврейство в зарубежье,* который изучает историю более 4 млн. евреев, покинувших Российскую империю, СССР и СНГ за два последних столетия. Центр возник по инициативе д-ра Михаила Пархомовского в 1992 г. На сегодняшний день издано 20 книг, посвященных вкладу русскоязычной эмиграции – писателей, поэтов, критиков, литературоведов, издателей, книготорговцев, деятелей искусства, шахматистов, ученых, общественных деятелей, меценатов.

Первые пять томов составили серию “Евреи в культуре русского зарубежья”, следующие вышли под общим названием “Русское еврейство в зарубе-

жье". Они включают книги о русских евреях в Англии (т. 7), Франции (тома 8 и 9), Палестины/Израиля (тома 11, 14, 17, 19), Америки (тома 12, 15, 18, 20), Германии и Австрии (т. 16). Отдельным изданием вышла монография "Евреи России в зарубежье. Очерки истории".

Труды Центра открыли новое направление в иудаике и являются одним из основных источников знаний о русском зарубежье. Традиционными стали научные конференции, семинары, лекции. Сотрудники Центра участвуют в международных форумах, разрабатывают учебные программы по данной теме[50].

Центр документации еврейского национального движения в СССР

Историю белорусского "отказа"[51] можно обнаружить в материалах *Центра документации еврейского национального движения в СССР*, который был образован в апреле 2002 г. в рамках Ассоциации "Храни и помни" силами бывших *узников Сиона*[52]. Среди основателей Центра выступили Аба Таратута – директор, Эдуард Марков – заместитель, д-р Михаил Бейзер – научный консультант[53]. В июне 2010 г. архив Центра, составленный из 250 коллекций, вместе с подробным научно-поисковым аппаратом был передан в Центральный архив истории еврейского народа в Иерусалиме.

"Теэна"

Не обходит своим вниманием историю Беларуси и культурно-просветительное общество *Теэна*[54], основанное в Иерусалиме в 1994 г. Оно презентует себя как объединение, отстаивающее общие гуманитарные ценности. При этом "Теэна" де-факто отрицает еврейский характер государства Израиль и пропагандирует односторонние уступки перед арабской экспансией, замалчивает арабскую демографическую угрозу, финансируется левыми проарабскими силами из Европы. На русском языке издается альманах "Время искать". Это журнал общественной и политической мысли, истории и культуры, адресованный главным образом русскоязычной интеллигенции. "Теэна" первой опубликовала перевод с идиша на русский язык глав из книги Ехезкеля Котика "Мои воспоминания"[55], где повествуется о типичной еврейской жизни в местечках Беларуси (на примере Каменец-Литовска). Только спустя годы увидел свет полный перевод на русский язык этого произведения, получившего высшую оценку Шолома Алейхема[56].

Информационные сайты

• Центр по изучению проблем ксенофобии и антисемитизма при Тель-Авивском университете: http://www.tau.ac.il/Anti-Semitism/;

• Центр по изучению России и стран СНГ/Балтии при Тель-Авивском университете: http://www.tau.ac.il/~russia/;

• Jewish News Agency (in Russian) http://www.aen.ru/ru/;

• Russian Jewish history http://www.berkovich-zametki.com/;

• Центр по изучению истории евреев России и Восточной Европы (Москва) www.crjs.ru;

• Belarus Special Interest Group in USA www.jewishgen.org/belarus/;

• Объединение выходцев Беларуси в Израиле: http://souz.co.il/clubs/club.html?Club_ID=1;

• Центр по изучению и преподаванию иудаики на русском языке "Сефэр": http://www.sefer.ru;

• Сионизм и отказники в СССР http://www.soviet-jews-exodus.com/;

• Всеизраильская Ассоциация узников гетто и уцелевших в Катастрофе (Израиль) http://www.netzulim.org.

Перспективы сотрудничества

Внушительное количество "белорусского" материала, отложившегося в архивах Израиля более чем за полвека, никак не влияет на развитие научных контактов между нашими странами. Своеобразная ниша до сих пор остается незаполненной. За прошедший период не было предложено ни одного проекта между научными учреждениями Израиля и Беларуси (Институт истории Академии наук). Отсутствуют программы обмена студентами, преподавателями университетов. Первая и последняя научная конференция по еврейской истории состоялась в Минске в мае 1994 г.[57]

Единственным достижением можно считать соблюдение долга памяти жертвам Катастрофы на территории Беларуси в годы Второй мировой войны, хотя "белых пятен" в этой области более чем достаточно.

Подобное забвение несправедливо по отношению к целым поколениям евреев и белорусов, живших рядом друг с другом не одно столетие. Особенно наглядно это заметно на фоне достижений России, Украины, Молдовы и стран Балтии, активно разрабатывающих еврейский пласт своего исторического прошлого.

Необходимость нового прочтения нашей общей истории давно назрела. Работы непочатый край, с чего начать?

Было бы разумно создать межгосударственную комиссию по совместному прочтению исторического прошлого еврейского и белорусского народов, издавать сборники документов, монографии, открывать выставки и музейные экспозиции, сайт в Интернете.

Одним из перспективных направлений мог бы стать проект изучения местечка, черты еврейской оседлости как феномена национальной жизни и взаимоотношений с соседями.

Отдельными проектами могут стать подготовка и издание коллективных трудов "История евреев в Беларуси", "Катастрофа евреев в Беларуси в годы Второй мировой войны", "Энциклопедия евреев в Беларуси" и др.

Опыт реконструкции прошлого Беларуси на примере взаимодействия еврейских и белорусских общин послужит моделью для тех, кто захочет посвятить свое время изучению истории родного края.

Замечания

1 Тэкст уяўляе сабой поўную версію даклада, прачытанага аўтарам падчас канферэнцыі "Returning to Europe Belarus. Past and Future" (Варшава, 12–14.11.2010).

2 *Литвакú* (от идиш ליטוואַק – *лúтвэк*) – группа ашкеназских евреев и исторически связанное с ними ортодоксальное течение в иудаизме на территории большей части современной Беларуси, Литвы, Латвии, в некоторых прилегающих районах России, Украины и Польши. Литваки обладали некоторыми отличительными особенностями менталитета.

3 Л. Смиловицкий, "Евреи Белоруссии в первое послевоенное десятилетие" // *Вестник еврейского университета* (Москва-Иерусалим), № 9 (27), 2004. – С. 213–236.

4 L. Smilovitsky, "Jews under Soviet Rule: attempts to renew Jewish Life during the post war reconstruction period: Case of Belarus, 1944–1953". In: *Cahiers du Monde Russe* (Paris), French Research Centre D'études des Mondes Russe, Caucasien Etcentre-Européen. Special issue devoted to WWII Aftermath in Soviet Union/ April-September 2008, vol. 49/2-3, pp. 502, 506–507.

5 Лазарь Юдович Перельман, родился в д. Лужки Витебской губ. (1858–1922 гг.).

6 Авраам Розенштейн, родился в Минске (1906–1984 гг.).

7 Вячеслав Константинов (1958 г.р., Гродно), выпускник финансово-экономического института в Ленинграде, отделение статистики (1980 г.), в Израиле с 1990 г., защитил докторскую диссертацию по теме "Еврейское население бывшего СССР в XX веке" при Еврейском университете в Иерусалиме (2005 г.), в настоящее время ст. научный сотрудник Института Брукдейла при Джойнте (Иерусалим).

8 *Закон о возвращении* (1950 г.) предусматривает автоматическое получение гражданства каждым евреем, прибывшим в Израиль, но не распространяется на лиц, занимавшихся деятельностью, направленной против еврейского народа или представляющих угрозу общественному порядку и безопасности страны.

9 Э. Иоффе. *Белорусские евреи в Израиле*. – Минск, 2000.

10 *Alsberg P.A.* (ed.) *Guide to the Archives in Israel.*– Jerusalem, 1973.

11 *Israel Archives Association. Directory*, Haifa 1996.

12 Для сравнения: *Архивная иудаика России, Украины и Белоруссии: Материалы для указателя литературы.* Сост. Е.И. Меламед. – СПб, 2001 и *Документы по истории и культуре евреев в архивах Беларуси.* Под ред. М.С. Куповецкого, Э.М. Савицкого и Марека Вэба. Путеводитель. – Москва, 2003.

13 *Пинкас* (от греч. *pinax*; буквально `доска`), летопись еврейской жизни, которую вели на иврите до начала XX в. общины, благотворительные учреждения или ремесленные цехи.

14 Существуя с 1952 г., НАТИВ был призван укрепить национальное самосознание евреев Советского Союза, координировать усилия за их выезд в Израиль.

15 Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP) at Hebrew University, location: Hi-Tech Village 3/4, Giv'at Ram Campus, Hebrew University of Jerusalem.

16 Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ) в Киеве.

17 Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (РГИА), Российский государственный архив древних актов (РГАДА) и Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) в Москве.

18 Ури Финкель (1896–1957 гг.), уроженец Ракова, писатель, литературовед и публицист, получил традиционное воспитание, работал в еврейском отделении Института белорусской культуры, перевел с русского языка на идиш несколько учебников для средней школы.

19 *Sources on Polish Jewry at the Central Archives for the History of Jewish People*. Compiled and edited by Hanna Volovici, Witold Medykowski, Hadassah Assouline and Benyamin Lukin, Avotaynu Foundation, 2004.

20 http://sites.huji.ac.il/archives

21 *Lukin B., Peri A.* "Israeli Archives with Material on Russian Jewish History: The Central Archives for the History of the Jewish People", *Jews in Eastern Europe,* no.1 (1996): 65–81; and in 2003: *Lukin B.,* "The Creation of a Documentary Collection on the History of Russian Jewry at the Central Archives for the History of the Jewish People" // *Judaica in the Slavic Realm, Slavica in the Judaic Realm: Repositories, Collections, Projects, Publications*. Z. Baker (ed.), (N-Y, 2003): 17–36.

22 http://www.zionistarchives.org.il/ZA/pMainE.aspx.

23 Ценципер (Рефаэли) Арье (1900–1977), уроженец м. Освея, Витебская губ., историк сионистского движения в России; прибыл в Эрец-Исраэль в ноябре 1926 г.

24 *Guide to the Archival record groups and collections.* – Jerusalem, 2003.

25 Яд Вашем – место и имя, *иврит*.

26 Долина Общин – мемориал на площади 1 га, где на 107 стенах из отвесных каменных глыб, которые образуют карту Европы, выбиты названия более 5 тыс. еврейских общин, погибших во время Катастрофы (включая свыше 300 городов и местечек Беларуси).

27 Основан в честь неевреев, рисковавших своими жизнями ради спасения евреев (всего на 1 января 2010 г. – 23 тыс. 226 чел. из 44 стран, в т.ч. из Беларуси – 608), их имена и место проживания выбиты на мемориальной стене, установленной в саду.

[28] Основными ключевыми словами служат: *демография, общинная, социальная, экономическая и религиозная жизнь, занятия и ремесла, ежедневная жизнь, оккупация, гетто, коллаборация, партизаны, конфискация имущества, спасения, дети и пр. праведники народов мира, сопротивление, увековечение памяти,*

[29] The Center for Research and Documentation of East-European Jewry. The Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry, the Hebrew University of Jerusalem, Mt. Scopus.

[30] Хоне Шмерук защитил докторскую диссертацию *Евреи и сельскохозяйственные поселения в Советской Белоруссии, 1918–1932 гг.*

[31] *Советские евреи после Второй мировой войны* (Нью-Йорк, 1987 г.), *Советские евреи накануне Катастрофы: социальный и демографический портрет* (Иерусалим, 1998 г.).

[32] *Еврейские научные и просветительские учреждения в Советской России в 1918–1953 гг.* (Иерусалим, 1978 г.).

[33] "Jews in Eastern Europe" *in continuation of* Jews and Jewish Topic in the Soviet Union and Eastern Europe; "Jews in Russia and Eastern Europe" *in continuation of* "Jews in Eastern Europe".

[34] The Institute was established in 2004 and collaborates with academic and public institutions and organizations in Israel and throughout the world in promoting its activities: publication of books, encouragement of young scholars through the distribution of prizes and grants, organization of conferences and sponsorship of academic events, responsibility for Polish language instruction at the University, and the planning of study tours to Eastern Europe.

[35] This bilingual publication is the flagship of the Institute, and as the only academic journal on the subject of Polish Jewry to publish studies in both Hebrew and English, it enjoys international prestige and recognition.

[36] A bilingual (English and Hebrew) academic journal, which is a compilation of various articles in the research of Jewish History in the Diaspora. Every volume deals with a specific topic.

[37] Academic magazine of studies in Russian and East European history and culture (English and Hebrew).

[38] Результаты исследования частично опубликованы в ряде монографий и научных публикаций автора: http://www.jewishgen.org/Belarus/newsletter/authors.htm; http://souz.co.il/clubs/read.html?article=2722&Club_ID=1.

[39] Абрам Соломонович (Аврум Шлёма-Менделевич) Приблуда (1900–1978), советский еврейский языковед-ономаст, историк и библиограф, юрист в сфере кооперативного и налогового права, писал на идише и русском языке.

[40] Перец Давидович Маркиш (1895–1952), еврейский поэт и писатель, писал на идише, руководитель Еврейской секции Союза писателей СССР, член президиума Еврейского Антифашистского комитета, незаконно репрессирован.

[41] Гольдблат Моше (Моисей Исаакович 1896–1974, Хайфа), режиссер и актер театра на идише, заслуж. артист РСФСР (1935), народный артист Казахской ССР (1943), заслуж. деятель искусств Украинской ССР (1945), репатриировался в Израиль (1972).

42 Бруцкус Юлиус (1870–1951), общественный деятель и историк, министр по еврейским делам в правительстве Литвы (1921), один из основателей партии сионистов-ревизионистов, эмигрировал из Германии во Францию (1933), бежал в США, затем переселился в Палестину.

43 Слуцкий Иехуда (1915–1978), израильский историк, писатель, издал "Сефер Бобруйск" ("Книга Бобруйска", в 2-х томах, 1967), а также книгу "Тну'ат ха-Хаскала бе-яхадут Русия" ("Движение Хаскала среди российского еврейства", 1978).

44 Первым председателем Ассоциации стал уроженец Двинска Шауль Авигур (1899–1978), в настоящее время ее возглавляет Элиягу Валк, бывший первый посол Израиля в Беларуси (1993–1997).

45 В конце 1990-х гг., в связи с появлением в Израиле частных и общественных издательств, выпускавших книги на русском языке, "Библиотека-Алия" резко сократила свою деятельность.

46 В Национальной библиотеке Израиля фонд книг на русском языке насчитывает 50 тыс. томов, в электронный каталог, который доступен в Интернете, внесены издания с 1984 г.

47 100 тысяч единиц хранения, почти все книги и периодические издания, выходящие в Палестине, Израиле и многих странах мира на русском языке. Библиотека составляет "Указатель книг, изданных на русском языке в Израиле", начиная с конца XIX в. и до наших дней (www.isrusbook.com), более чем 6 тыс. изданий.

48 Карасик Владимир (1941–2006), ученый-геофизик, автор 3 монографий, 60 научных работ.

49 *Еврейские периодические издания на территории бывшего СССР, 1988–1994 гг.* Сост. В. Карасик. – Тель-Авив, 1995.

50 Некоторые материалы Центра размещены в Интернете:
www.echo.oranim.ac.il; www.litcatalog.al.ru/periodics/evkrz.html.

51 *Отказники* – советские граждане, получившие официальный отказ на выезд из СССР.

52 *Узники Сиона* – лица, подвергавшиеся репрессиям за сионистскую деятельность.

53 Центр поддерживает сайт в Интернете "Запомним и сохраним":
http://www.angelfire.com/sc3/soviet_jews_exodus/index.shtml.

54 *Теэна* – смоковница, древо познания добра и зла.

55 *Время искать* (Иерусалим), № 6, 2002 г., с. 166–196.

56 Е. Котик. *Мои воспоминания.* – Москва, *Гешарим,* 2009. – 368 с.

57 *Еврейская культура и её взаимодействие с белорусской и другими культурами* // Материалы научной конференции, май 1994 г. // *Беларусіка-Albaruthenica.* – Минск, 1995.

ФУНДАЦЫЙНЫ ПРЫВІЛЕЙ ПОЛАЦКАГА КАЛЕГІУМА ТАВАРЫСТВА ІСУСА

Ганна Паўлоўская, Ірына Краўчук
(Варшава)

Summary

The article presents Latin original and the first Belarusian translation of the foundation privilege of the Jesuit College in Polatsk granted by Stephan Bathory in January 1582. The previous publications of the document (in the 19th – beginning of the 20th cent.) provoked ideological discussions. The authors attempt to bring new insight into the document, at the same time new copies of the text were used in the publication.

Фундацыйны прывілей для Полацкага калегіума Таварыства Ісуса быў падпісаны каралём польскім і вялікім князем літоўскім Стэфанам Баторыем 20 студзеня 1582 г.

Полацкі замак быў вызвалены войскам Рэчы Паспалітай 30 жніўня 1579 г., а ўжо праз месяц кароль напісаў да Пятра Скаргі ліст, у якім паведамляў аб рашэнні заснаваць у Полацку езуіцкі калегіум[1]. Летам наступнага года школа была адчынена і яе ўзначаліў сам Пётр Скарга. У 1582 г. адразу пасля заканчэння Лівонскай вайны, праз 5 дзён пасля падпісання Ям-Запольскага міру кароль выдаў фундацыйны прывілей.

Храналогія падкрэслівае важнасць, якую надаваў Стэфан Баторы запрашэнню езуітаў у Рэч Паспалітую і ўсходнія землі Княства. У прывілеі кароль не толькі прыняў рашэнне аб заснаванні Полацкага калегіума, але таксама пералічыў манастыры і храмы, якія перадаваліся ў маёмасць езуітам, надаючы ордэну цэнтральную пазіцыю сярод духа-

венства ў Полацку. Акрамя святынь Таварыства Ісуса стала ўладальнікам 72 вёсак і 423 дамоў ў горадзе[2]. Трэба адзначыць, што большасць з гэтых маёнткаў была цалкам знішчаная і аднаўлялася ўжо езуітамі.

Таварыства Ісуса, заснаванае ў 1534 г., з'явілася ў Вялікім Княстве Літоўскім ужо ў другой палове XVI ст. У Полацку была адчынена другая пляцоўка ордэна ў краіне (пасля Віленскай, закладзенай у 1569 г.).

На пачатку дзейнасці ў Полацку езуіты сустрэлі шмат перашкодаў. Адным з галоўных праціўнікаў ордэна быў кальвініст, полацкі ваявода Мікола Монвід Дарагастайскі. Ваявода выкарыстоўваў супраць Таварыства нават моц зброі, а таксама, паводле сведчанняў манахаў, дамагаўся спыніць дзейнасць ордэна на ўзроўні соймікаў і соймаў ВКЛ[3]. Цікава, што пры гэтым сыны ваяводы адпаведна волі маці-каталічкі навучаліся ў езуіцкім калегіуме. У змаганні па заснаванні пляцоўкі перамаглі езуіты. Немалую ролю ў гэтым адыграў аратарскі талент Пятра Скаргі, які быў першым кіраўніком пляцоўкі, а потым рэктарам калегіума. Метрыкі ордэна згадваюць таксама каменданта полацкага замка Францішка Жука, які аказваў Таварыству збройную падтрымку, калі пляцоўка мясцілася на тэрыторыі замка (каля г. зв. Ваўковай вежы, дзе раней стаяў праваслаўны манастыр Пятра і Паўла)[4].

Вялікае значэнне для грамадства ВКЛ Таварыства Ісуса атрымала, дзякуючы арганізацыі адукацыі, даступнай шырокім колам насельніцтва, прадстаўнікам розных станаў і хрысціянскіх канфесій[5]. Як і ў іншых езуіцкіх школах, навучанне ў Полацкім калегіуме было падпарадкавана *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu,* школьнаму ўставу, які быў канчаткова зацверджаны ў 1599 г. Гэты дакумент уводзіў аднастайнасць адукацыі ў калегіумах усяго свету.

Спачатку калегіум знаходзіўся ў замку. У 1598 г. ён перамясціўся ў драўляны будынак побач, які часта цярпеў ад пажараў (у 1633, 1682, 1738, 1750 гг.). Пачынаючы з 1748 г., езуіты сталі ўзводзіць мураваны гмах. Будаўніцтва комплекса доўжылася да канца XVIII ст.[6]

Спачатку ў 1584 г. былі адчынены школы, навучанне ў якіх адбывалася ў чатырох класах, крыху пазней (з 1631 г.) – у пяці. У першыя гады дзейнасці езуітаў у Полацку ў іх школах вучылася няшмат дзяцей, але з кожным годам гэтая лічба паступова расла. Напрыклад, паводле сведчання Станіслава Растоўскага, у першы год дзейнасці школы ў ёй навучалася 5 чалавек, у 1617–1618 гг. гэтая лічба дасягнула 81[7]. З цягам часу Полацкі калегіум пераўтварыўся ў *studium universale,* адзін з некалькіх поўных калегіумаў у Рэчы Паспалітай.

Пасля скасавання ордэна ў 1773 г., дзякуючы адмысловаму загаду Кацярыны II, адзіным функцыянуючым езуіцкім калегіумам у Еўропе застаўся

Вышэйшы Полацкі калегіум[8]. Дзякуючы гэтаму, у Полацк з'язджаюцца прадстаўнікі скасаванага ордэна з розных краін. Асабліва шмат прыехала пасля адкрыцця навіцыяту ў 1780 г.

Узровень адукацыі ў Полацкім калегіуме напрыканцы XVIII – пачатку XIX стст. дазваляў яму супернічаць з былой Віленскай акадэміяй (тады Галоўнай Літоўскай школай) за права быць цэнтральнай адукацыйнай установай на тэрыторыі былога ВКЛ. Змаганне скончылася перамогай... абодвух пасля надання ў 1803 г. Віленскай акадэміі статусу ўніверсітэта, а ў 1812 г. Полацкаму калегіуму – статусу Акадэміі, якой падпарадкоўваліся ўсе езуіцкія школы ў Расійскай імперыі. Дзякуючы гэтаму, полацкія езуіты прымалі ўдзел у адкрыцці калегій у Пецярбургу, Рызе, Раманаве, Астрахані, Іркуцку, Адэсе, Маздоку, Томску, Саратаве.

Полацкая Акадэмія праіснавала да 1820 г., калі Аляксандр I выдаў загад аб забароне дзейнасці ордэна ў Расійскай імперыі. На той момант ва ўсёй дзяржаве было 334 езуіта, з іх у Полацку – 119[9]. На гэтым скончылася 240-гадовая гісторыя дзейнасці Таварыства Ісуса ў Полацку. У 1822 г. усе езуіцкія будынкі разам з бібліятэкай, кабінетамі і друкарняй, іншая маёмасць былі перададзены ордэну піяраў[10].

***

Публікацыя прывілея Полацкага калегіума езуітаў (1582 г.) мае сваю гісторыю. Лацінскі варыянт гэтага тэксту выдаваўся ў 1888 г. Аляксеем Сапуновым пры дапамозе праф. Сяргея Аляксандравіча Бяршадскага (*d*) на падставе копіі ў Літоўскай метрыцы[11] (*b*) і перадрукоўваўся з гэтага выдання Янам Маркам Гіжыцкім у 1905 г.[12] (*e*). Пераклад на расійскую мову быў зроблены А. Сапуновым у згаданым выданні[13].

Аднак выданне прывілея А. Сапуновым мае моцную ідэалагічную скіраванасць, характэрную для расійскай археаграфіі XIX ст. пры працы з дакументамі ВКЛ. Ва ўступе даследчык імкнуўся давесці агрэсіўнасць палітыкі Стэфана Баторыя і каталіцкай царквы ў адносінах да Полаччыны. У каментарах ён дазволіў сабе даволі "вольную" інтэрпрэтацыю, якая тычылася не толькі фактаў ці іх прычын, але і "адчуванняў" дзеючых асобаў. Напрыклад, у адным з фрагментаў тэксту аўтар убачыў праявы "адчування каралём уласнай неправаты", называў звароты, ужытыя ў прывілеі, "сафізмамі"[14], агучыў "сапраўдную мэту" фундацыі калегіума[15]. Таксама і ў перакладзе А. Сапуноў ужываў эмацыйна афарбаваную лексіку і вылучаў некаторыя фрагменты тэксту, імкнучыся надаць яму пэўную канатацыю.

Выданне Я. Гіжыцкага не мае ідэалагічнай афарбоўкі, аднак у ім адсутнічаюць пераклад і каментары да прывілея. Яно змяшчае перадрук той жа версіі тэксту – у межах манаграфіі, прысвечанай гісторыі калегіума як адукацыйнай установы – і не ўносіць нічога новага ў праблематыку.

Непасрэдным штуршком да нашага выдання стала знаходка ў фондах Расійскай Нацыянальнай Бібліятэкі старадруку (на нашу думку XVIII ст.) з тэкстам дадзенага прывілея (*a*), які акрамя таго змяшчаў пералік подпісаў сведак (біскупаў, дзяржаўных дзеячаў, канонікаў, сакратароў, прадстаўнікоў розных канфесій і палітычных плыняў) на арыгінале дакумента, які адсутнічаў у ягонай копіі ў Метрыцы і згаданых выданнях.

Такім чынам, мы прапануем увазе чытача поўны варыянт прывілея XVI ст. у яго XVIII-вечным выкладанні, а таксама пераклад на беларускую мову. Вядома, тэкст прывілея адпачатку і ў кожным з выданняў мае ідэалагічныя прачытанні. Мы імкнуліся захаваць сляды розных разуменняў тэксту ў XVI–XVIII стст., захоўваючы вылучэнні тэксту на падставе версіі XVIII ст. і прыводзячы разыходжанні ў яго розных варыянтах. Магчыма, выданне дакумента было звязана з маёмасным працэсам паміж полацкімі уніятамі і езуітамі, які меў месца ў 1720-х гг. і з нагоды якога друкаваліся іншыя выданні прывілея XVIII ст. (*b, c*)[16]. Аднак пакідаем магчымасць інтэрпрэтацыі і даследавання чытачам.

Пры выданні тэкст дакумента параўноўваўся з копіяй у Літоўскай метрыцы і іншымі вядомымі выданнямі XVIII і XIX–XX стст. Адрозненні ў варыянтах тэксту прыводзяцца ў спасылках. Большасць тэкставых разыходжанняў нязначная. Яны тычацца асаблівасцяў правапісу, варыянтных граматычных форм ці, відавочна, вынікаюць з невыразнасці рукапісаў. Вялікай ступенню адрознасці вылучаюцца фрагменты тэкстаў, якія змяшчаюць геаграфічныя назвы ці прозвішчы ўраднікаў Рэчы Паспалітай.

На падставе тэксталагічнага аналізу можна сцвярджаць, што выданне, якое стала падставай для дадзенай публікацыі (*a*), было падрыхтавана ці адрэдагавана чалавекам, які ведаў польскую мову і/ці рэаліі тагачаснай Рэчы Паспалітай. Гэтае выданне захоўвае найбольшую колькасць паланізаваных формаў уласных імёнаў і выкарыстоўвае ў наборы польскія літары з дыякрытычнымі знакамі.

Вялікай колькасцю памылак ва ўласных імёнах вылучаецца выданне (*b*) з захаваннем граматнасці ў лацінскіх частках тэксту, што сведчыць пра яго іншаземную рэдакцыю. У выданні адзначаецца, што тэкст "з арыгіналам параўноўваў Антоні Корвін" (Antonius Corvinus), які, на жаль, не быў ідэнтыфікаваны намі. Гэтае выданне было надрукавана ў Рыме, у друкарні Францішка

Цынгі і Юзэфа Манальдзі. Акрамя відавочных памылак ва ўласных імёнах, выданне змяшчае цікавыя асаблівасці. Напрыклад, царква Святога Спаса, названая ў іншых рэдакцыях "Swiętego Spasa" (*a, c*) ці "swiętego Spassa" (*B, d*), тут выступае ў форме "Sviatheho Spasa". Складана сцвярджаць, наколькі верна ў дадзеным выпадку перадаецца форма рукапісу, аднак з вялікай доляй верагоднасці можна меркаваць, што ён змяшчаў беларускі ці царкоўнаславянскі, але не польскі варыянт назвы.

Тэксталагічны аналіз тэкстаў даводзіць, што выданне (*a*) зроблена на падставе іншага спіска, чым копія ў Літоўскай метрыцы (*B*). Найбольш родным яму з'яўляецца выданне (*c*); яно адрозніваецца толькі некалькімі граматычнымі формамі і варыянтамі напісання ўласных назваў, што можа быць вынікам рэдактарскай працы ўжо на этапе выдання тэкстаў. Аднак дакладна колькасць рукапісных спіскаў, што сталі падставай для друкаваных выданняў, вызначыць складана. Магчыма, кожнае з іх адносіцца да іншай рукапіснай рэдакцыі.

Тэкст прывілея публікуецца згодна з рэкамендацыямі публікацыі сярэднявечных лацінскіх дакументаў, падрыхтаванымі Алесем Жлуткам[17]. Вылучэнне курсівам захоўваецца, як у версіі старадрука. Ужыванне **j-i** ўніфікавана на карысць *i*. Літара **u**, калі ёю перадаецца зычны, замяняецца літараю **v**. Перадача **w** падвойным **vv** не адзначаецца. Ужыванне вялікіх літар і пунктуацыя папраўлена адпаведна сучасным нормам. Рэканструяваныя фрагменты лацінскага тэксту ці словы, дададзеныя пры перакладзе, даюцца ў квадратных дужках.

Спачатку падаюцца даты часу і месца, затым кароткі рэгест. У легендзе вылучаюцца часткі, пазначаныя скаротамі; **Ар.** (звесткі пра арыгінал), **Коп.** (звесткі пра копіі), **Выд.** (публікацыі дакумента), **Рг.** (публікацыі рэгестаў дакумента), **Пер.** (звесткі пра пераклады на славянскія мовы), **Літ.** (найбольш важныя працы, у якіх апісваецца або даследуецца дакумент).

Аўтар уступа *Ірына Краўчук*,
аўтар перакладу і каментароў *Ганна Паўлоўская*

1582 студз. 20, Вільня

Кароль Стэфан Баторы надае фундацыю Полацкаму калегіуму Таварыства Ісуса.

Ар.: – Коп.: *У Літ. Метрыцы, 1581 – 1585, зап. №69, акт 59 (мікрафільм. копія ў НГАБ, КМФ-18, воп. 1, спр. 69, л. 46об – 49) (B)* – **Выд.:** *a) невядомае выданне, XVIII ст., захаваныя арк. з сігн. F-F2, in folio, без пагінацыі; b) R. P. D. Cornelio polocensium bonorum, pro ven. Collegio Societatis Iesu Polociae, summarium. Typis Zinghi et Monaldi, 1726, [32] p.*[18]*; c) R. P. D. Cornelio polocensis praetensae donationis, pro illustrissimo et reverendissimo d. archiepiscopo polocensi, totoque clero saeculari et regulari ritus Graeci unitis eius dioecesis, contra ven. Collegium ac rr. pp. Societatis Iesu dictae civitatis Polocensis facti. Typis Zinghi et Monaldi, 1726*[19]*; d) Витебская старина / под ред. А. Сапунова, т. 5, Витебск, 1888, с. 535–540 (на падставе копіі Літоўскай Метрыкі (B)); e) Giżycki J. Materiały do dziejów Akademii Połockiej, Kraków 1905, s. 44 – 46 (на падставе выдання (d))* – **Рг.:** – **Пер.:** на рас. м.: *Витебская старина / под ред. А. Сапунова, т. 5, Витебск, 1888, с. 69 – 75.* **Літ.:** –

Тэкст друкуецца на падставе *a*.

Diploma fundationis Collegii Polocensis Societatis Iesu

In nomine Sanctae et individuae Trinitatis.

Stephanus Dei gratia rex Poloniae, magnus dux Lituaniae[20], Russiae, Prussiae, Masoviae[21], Samogitiae, Livoniae etc[22], princeps Transilvaniae[23].

Ad perpetuam rei memoriam universis et singulis notum esse cupimus.

Postquam nos omnipotens Deus ad culmen Regni huius et Magni Ducatus Lituaniae[24] evexit et inter caeteras potenti eius dextera partas[25] ex hostibus regni nostri victorias, recuperationem etiam arcis et terrae Polocensis contulit: summae nobis curae fuit et erit semper in posterum[26], verum et catholicum ipsius Sanctissimi Numinis[27] cultum propagare et plantare in his praecipue locis, in quibus iniuria schismatum et haeresum depravatus et sublatus est.

Ad veri enim principis munus pertinere arbitramur non[28] iustitiae tantum, paci et quieti subiectorum nobis populorum, sed multo magis saluti eorum sempiternae consulere, ut tenebris ignorantiae et errorum feraque barbarie[29] remota et lumine cognitionis veri Dei et eius Divinae voluntatis culturaque ingeniorum

illata, timor Domini initium et fructus sapientiae morumque christianorum honestas inter ipsos floreat, et omnes non solum in unum nostrum regnum, sed etiam in unum Christi Ovile et Regnum eius perpetuum collecti, pascua vitae coelestis consequantur.

Persuasum etiam habemus sacrosanctam religionem catholicam romanam et eius salutarem cultum regnorum omnium esse firmamentum et fortissimam contra omnia pericula munitionem, et eius praecones, sacerdotes et Deo soli vacantes, atque[30] terrena contemnentes, religiosos et altaris Divini ministros murum esse inexpugnabilem, cum pro nobis et regno nostro preces[31] et Sacrificia Sacrosancta quotidie offerunt.

Cum porro nobis constet clericos Societatis Iesu eorumque pium institutum in eo versari, ut zelo Domini et religiosis operibus per praedicationes verbi Dei, lectiones, sacramentorum[32] administrationes, scholarum apertiones et iuventutis in bonis[33] artibus sanctisque moribus institutionem, aliaque exercitia pietatis et vitae integritatis efficacia exempla, vineam Domini Sabaoth excolant[34] et multas Christo lucrentur animas, *ex voto nostro et erga Altissimum*, qui docet manus nostras ad praelium et digitos nostros ad bellum, gratitudine *Collegium eorum in civitate seu arce nostra Polocensi fundare et dotare constituimus, prout hisce litteris nostris fundamus et dotamus in nomine Domini, in hunc, qui sequitur, modum.*

Cum arx nostra et civitas Połocko[35] multa habuerit[36] ante Moschorum occupationem templa atque monasteria ritus Rutheni[37], quibus villae et praedia aliaque terrestria bona[38] [fuerunt att]ributa,[39] do[tata] et[40] fundata; postquam omnipotens Deus armi[s] nostris et iusto bello totam Polocensem terram liberavit, et *nos subditis nostris privatis pri[vata] eorum restituissemus, iustum arbitrati sumus*[41] *publica et quacunque*[42] *[opi]nione*[43] *Deo consecrata et templis Ruthenicis ac monasteriis attributa,* [solo] Wladicatu excepto, *quem pro ritus Graeci hominibus statuque*[44] *re[rum]*[45] *praesentium relinquimus, sanctae Romanae ecclesiae*[46] *catholicae, eiusque sace[rdo]tibus et templis omnia illa conferre et ad veri Dei cultum conver[tere].*

Si enim principibus et praedecessoribus nostris licuit ea ad ritum, que[m se]quebantur, applicare, multo magis nobis ea, quae nostris armis et labo[re] Dei beneficio restaurata sunt[47] *et quorum ius patronatus et collatio ad [nos] spectat, ad Sanctae ecclesiae catholicae romanae*[48]*, in qua per Dei gratiam na[ti] et educati sumus, usum et dotationem conferre liberum est, ut tanto facilius gens ista, erroribus et schismatibus summaque barbarie*[49] *et divinarum rerum ignorantia involuta, omnesque errantes a via veritatis, ad unum Christi ovile et unum eius visibilem in terris vicarium reducantur, et cognitione verae et sanctae religionis illustrentur, eorumque inculta ingenia literis*[50] *et liberalibus*[51] *artibus ad Dei gloriam et salutem animarum excolantur.*

Proinde omnia illa bona quorumcunque[52] *monasteriorum* et templorum Ruthenici seu[53] Graeci ritus quaecunque[54] ante *occupationem Moschorum* ad Polocensem civitatem et arcem collationemque et *iuspatronatus*[55] *nostrum regium et antecessorum nostrorum, ducum Polocensium pertinuisse et spectasse dignoscuntur, et quae in regestris thesauri nostri et metricae*[56] *antiquae comprehensa*[57] *sunt et deinde*[58] *descripta ac*[59] *sigillatim nominata, et in unum collecta, manu nostra propria subscripta et sigillo obsignata sunt, quae ad haec infra scripta*[60] *monasteria et templa spectabant,* videlicet:

monasterium monialium Hyumeniae[61] d.[62] Swiętego[63] Spasa[64], cuius ruinosum visitur adhuc templum supra fluvium Polotam[65].

Item monasterium S.[66] Ioannis Praecursoris in insula sub arce Polocensi in fluvio Dzwina[67].

Item monasterium S[68]. Michaelis Horodziecki[69].

Item monasterium S[70]. Petri in arce Polocensi.

Item monasterium Resurrectionis Domini nostri in arce Mossoneczki[71] dictum;

Item templum Purificationis seu Wostreteinia[72] dictum.

Item templum Sancti[73] Nicolai in arce.

Item templum Sancti[74] Nicolai in arce[75] in Połupiecze[76].

Item monasterium SS[77]. Cosmae et Damiani.

Item templum S[78]. Demetrii in arce.

Item templum Ascensionis Domini[79] in civitate.

Item templum Annunciationis in civitate[80],

Item templum S[81]. Basilii in civitate.

Item monasterium S[82]. Nicolai Łuczeński[83].

Item templum Piatnice[84] in civitate,

cum omnibus et singulis pertinentiis ex antiquo ad ea monasteria pertinentibus, suisque proventibus, fructibus et redditibus, inde provenientibus et proveniendis[85] nullis exceptis.

Quae quidem omnia et singula monasteria cum suis pertinentiis omnibus et singulis, quae hic pro nominatis et expressis habere volumus *Collegio Societatis Iesu Polocensi iure perpetuo,*[86] *irrevocabili cum omni dominio,*[87] *proprietate et iurisdictione, damus, donamus*[88] et fundamus perpetuo et in aevum, cum omnibus iis bonis utendi, fruendi et in usus bene placitos[89] secundum suum institutum convertendi potestate.

Cum || autem [s]peremus bon[a ista] cum tempore ubi culta fuerint tantum datura red[ituum][90]*, ut praeter iusti Collegii Societatis Iesu sustentationem, quod plusquam*[91] *quinquaginta personas ipsorum religiosorum alere posset*[92]*, aliqua po[ter]unt* [93] *super-*

esse; volumus, ut patres et superiores Societatis Iesu ex eo, [qu]od tali Collegio supererit, parochias, seminarium iuvenum, vel ho[spit]ale pauperum, si haec omnia fieri poterunt, instituant et erigant pro suo [in]tencio[94] *prout illis expedire ad Dei gloriam videbitur*[95]*, ex consilio tamen et [cons]ensu nostro et successorum nostrorum.*

Quia[96] *vero haec bona*[97] *praedicta magna* ex parte ab aliis *quibusdam possessoribus sunt occupata, nos ipsi nomine nostro, et fisci nostri per*[98] *instigatores nostros, et nostris sumptibus ea [re]cuperare, et eidem Collegio cuius iam sunt fundationi adscripta*[99] *adiungere [pr]omittimus.*

Imo[100] *quaecunque*[101] *in posterum*[102] *etiam in quietis, et iam possessis [bon]is, lites a vicinis, et*[103] *quibuscunque aliis de eisdem bonis et eorum finibus et proventibus moverentur. Nos dictum Collegium et eius omnia bona tueri, liberare, et a litibus et omni perturbatione vindicare* per nostros officiique nostri instigatores et procuratores sumptibus nostris et successorum nostrorum debebimus, ad hancque rem nos ipsos et successores nostros *obligamus.*

Porro quia haec praedicta Ruthenorum templorum et monasteriorum quaedam, non tamen omnia bona, census certos quosdam[104] et onera arci nostrae Polocensi pendebant, ea illis subesse tantisper debebunt, donec hac de re, alia nostra ordinatio facta fuerit; quam Nos quidem facere bonaque munda ab omni onere castrensi et palatini reddere tenebimur et successores nostri tenebuntur.

Quae quidem onera secundum regestrum[105] thesauri nostri per revisores nostros liquidata et nostra manu subscripta ac sigillo munita, palatinus eiusque vices gerens[106] latius extendere, maioremque ad ea authoritatem iusve[107] sibi vindicare plebemque gravare[108] nullo modo praesument[109], neque ullam iurisdictionem praeterea in plebem, eiusque[110] subditos habere poterunt.

Pro habitatione autem et aedificiis Collegii damus et donamus in arce nostra[111] *Superiori Polocensi aream sub Wołkowa Wieża*[112]*, in qua quondam Moschi*[113] *Monasterium SS*[114]*. Petri et Pauli habuerunt, prout septis suis circumscribitur;* Item locum extra arcem, inter civitatem et arcem nostram Polocensem situm, *in quo nunc templum catholicum ligneum erigi coepit* cum omni circuitu ad usum Collegii necessario.

In insula autem Ostrow[115] dicta, pro suo arbitratu fabricabunt Collegium.

Pontis etiam in fluvio[116] Dzwina propter coniunctionem[117] insulae cum civitate damus eidem Collegio plenam facultatem, ut qui per illum transirent, ad eius reformationem[118] aliquid iuxta praescriptum nostrum conferre debeant, navigandi et per naves traiiciendi omnibus relicta potestate[119].

Damus etiam iisdem patribus[120] et Collegio Societatis Iesu facultatem extruendi molendinum supra Polotam[121] fluvium, in loco[122], qui mere esset regius sub arce nostra, ut illo plene ad sua commoda utantur.

In quorum[123] omnium fidem evidentiusque testimonium praesentes subscriptas sigillo Magni Ducatus Lituaniae[124] consignari iussimus.

Datum Vilnae die 20[125] mensis Ianuarii anno Domini millesimo quingentesimo octuagesimo secundo[126].

Regni vero nostri anno sexto.

Praesentibus[127] illustrissimis, reverendissimis, magnificis, venerabilibus[128] et generosis

domino Georgio Radziwiłł[129], duce in Ołyka[130] et Nieświż[131], vilnensi,

Mechiore Giedroyć[132] Samogitiae episcopis,

Nicolao Radziwiłł[133] duce in Dubinki et Birże[134], palatino vilnensi, supremo campi ductore Magni Ducatus Lituaniae et osmianensi[135],

Eustachio Wołłowicz[136] castellano vilnensi, cancellario Magni Ducatus Livaniae, brestensi, kobrinensi,

Stephano Korybutowicz Zbara[ż][137], palatino trocensi, sumiliscensi[138], dorsuniscensi[139], zoslensi[140],

Christophoro Radziwiłł[141], duce in Dubinki[142] et Birże[143], castellano trocensi[144], Magni Ducatus Lituaniae vice cancellario et campestri campi ductore, borisowiensi, solecensi[145],

Philone Kmitta Czarnobylski[146], palatino smolenscensi, orsanensi,

Nicolao Sapieha, palatino minscensi,

Nicolao Monwid Dorohostayski[147], palatino polocensi, wołkowyscensi[148], lepeliensi[149], szereszoviensi[150], tivonio Samogitiae, gondinensi[151], beysagolensi[152],

Nicolao Radziwiłł[153], duce in Dubinki[154] et Birże[155], palatino novogrodensi, merecensi[156], mosirensi[157],

Nicolao Talwosz[158], castellano Samogitiae, radonensi, tivonio Samogitiae,

Bogdano Sapieha[159], castelano[160] brestensi[161], homelscensi[162],

Georgio Zienowicz[163], castelano[164] smolenscensi, dzisnensi[165],

Joanne Hlebowicz[166] in Dąbrowna[167], castellano minscensi[168], thesaurario[169] terrestri et notario Magni Ducatus Lituaniae,

Joanne Borukowski[170] de Bilmo, vice cancellario Regni Poloniae, praeposito plocensi, lenciciensique, decano varsaviensi,

Alberto Radziwiłł[171], duce in Ołyka[172] et Nieśwież[173], mareschalco curiae Magni Ducatus Lituaniae,

Alberto Baranowski[174], secretatio Regni Maiore, cantore gnesnensi,

Joanne Tarnowski[175], regni curiae referendario, praeposito vladislaviensi[176], crusviciensi, canonico cracoviensi,

Hyacintho Młodziejowski[177], regni curiae thesaurario, krzeczoviensi,

Theodoro Skumin Tyszkiewicz[178], Magni Ducatus Lituaniae curiae thesaurario braslawiensi[179],

Demetrio Joanne Solikowski[180], scholastico vladislaviensi[181], lenciciensi[182], custode sandomiriensi,

Mathia[183] Kłodziński, archi-diacono[184] Samogitiae, canonico cracoviensi,

Nicolao Georgio[185] Koryzna[186], Magni Ducatus Lituaniae curiae referendario, vilnensi,

Thoma Makowiecki[187], vilnensi canonicis,

Martino Berżevicio[188] cancellario per Transilvaniam, starogardensi[189],

Michaele Haraburda,

Venceslao[190] Agrippa, nemoiecensi[191],

Leone Sapieha,

Nicolao Jasieński[192], succamerario vilnensi, Magni Ducatus Lituaniae notariis,

Stanislao Naruszewicz[193], tivonio vilnensi,

Joanne[194] Zarzecki[195], thesauri Magni Ducatus Lituaniae custode,

Jacobo Piassecki, Magni Ducatus Lituaniae stabuli magistro,

Joanne Jarzyna, dapifero,

Dominico Alamani, curiae regni nostri culinae magistro, et novae civitatis,

Gasparo Kłodziński[196] błonensi[197], olkienicensi[198] capitaneis nostris,

Andrea Bobola[199],

Mathia[200] Konopacki,

Alberto Ciszwicki[201], et

Alberto Stradomski secretariis nostris,

et aliis quamplurimis secretariis et aulicis nostris ad praemissa testibus fide dignissimis.

STEPHANUS REX.

Leo Sapieha Sacrae Regiae Maiestatis[202] Magni Ducatus Lituaniae notarius[203]

Фундацыйны прывілей для Полацкага калегіума Таварыства Ісуса

У імя Святой і непадзельнай Тройцы.

Стэфан, з ласкі Бога кароль Польшчы, вялікі князь Літвы, Русі, Прусіі, Мазовіі, Жамойціі, Лівоніі і г.д., князь Трансільваніі.

Жадаем, каб было вядома ўсім і кожнаму на вечныя часы.

Пасля таго як Усёмагутны Бог узняў нас на вяршыню яго Каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага і сярод іншых перамог над ворагамі, якія ўчыніла яго магутная рука для нашага Каралеўства, яна прынесла вяртанне таксама замка і Зямлі Полацкай. Тады прадметам нашага найвялікшага клопату стала (і заўсёды будзе ў будучыні!) распаўсюджанне праўдзівага і каталіцкага культу яго Найсвяцейшай Боскасці[204] і замацаванне яго асабліва ў тых месцах, дзе ён быў выкрыўлены і знішчаны гвалтам схізм і ерасяў.

Мы ж лічым, што да абавязкаў сапраўднага Князя належыць не толькі захоўваць справядлівасць, мір, супакой нашых падданых народаў, але, у значна большай меры, клапаціцца пра іх вечнае збаўленне, каб, аддаліўшыся ад цемры няведання і памылак, [пакінуўшы] дзікія варварскія звычаі, прыняўшы святло пазнання сапраўднага Бога і яго Боскай волі і практыкаванні розуму, квітнеў сярод іх страх Божы – пачатак і плод мудрасці, і паслухмянасць хрысціянскім звычаям, і каб усе, не толькі ў адно наша Каралеўства, але і ў адну стайню Хрыста і вечнае Яго Каралеўства былі сабраныя і ўвайшлі на пашу вечнага жыцця.

Мы ж перакананыя, што Святая рыма-каталіцкая рэлігія і яе збаўчы культ з'яўляюцца апірышчам усіх каралеўстваў і магутным умацаваннем супраць усіх небяспекаў, і яе веснікі, святары і асобы, якія пасвяцілі сябе выключна Богу, а таксама тыя, хто адкінуў зямное, манахі і служкі Святога Алтара, з'яўляюцца мурам непераможным, калі штодня ахвяруюць малітвы і святыя ахвяры за нашае каралеўства.

У сувязі з тым, што нам у сваю чаргу вядома, што клірыкі Таварыства Ісуса і іх святая ўстанова займаюцца тым, што ўзрошчваюць Вінніцу Госпада Саваофа і здабываюць для Хрыста многія душы руплівасцю Гасподняй і набожнымі ўчынкамі: праз пропаведзь слова Божага, навуку, выкананне сакрамантаў, адкрыццё школаў, навучанне моладзі добрым[205] навукам і святым звычаям, а таксама іншыя практыкаванні набожнасці і выніковыя прыклады чысціні жыцця. *Паводле нашага шлюбу і з удзячнасці да Найвышэйшага*, які навучае рукі нашы барацьбе і пальцы нашы змаганню, *мы пастанавілі заснаваць іх калегіум у го-*

радзе ці замку нашым Полацкім і даць яму наданне, як гэтымі лістамі нашымі і засноўваем, і надаем у імя Госпада наступным спосабам.

У сувязі з тым, што наш замак і горад Полацак меў перад маскоўскай акупацыяй шмат святыняў і манастыроў рускага вызнання, якім былі запісаныя, дараваныя і наданыя вёскі, грунты і іншыя зямельныя надзелы, пасля таго як Усемагутны Бог нашым войскам і справядлівай вайной вызваліў усю Полацкую зямлю *і мы вярнулі ўласным нашым падданым іх уласнасць, мы палічылі справядлівым грамадскія землі, якія былі пасвечаныя Богу з чыёй-небудзь волі і былі запісаныя рускім святыням і манастырам* (за выключэннем толькі Уладыката[206]*, якія мы пакідаем асобам грэчаскага вызнання паводле сучаснага стану рэчаў) перадаць Святой рыма-каталіцкай царкве, яе святарам і святыням, і абярнуць да праўдзівага Божага культу.*

Сапраўды, калі князям і папярэднікам нашым дазволена было перадаць зямельныя надзелы веравызнанню, якога яны трымаліся, тым больш нам дазволена тое, што было вернута з бласлаўлення Госпада нашай зброяй і працай, на што нам належыць права патранату [207] *і калляцыі*[208]*, перадаць ва ўжытак Святой рымскай каталіцкай царкве, у якой, з ласкі Бога, мы нарадзіліся і былі выхаваныя. Каб тым лягчэй гэты род, заблытаны ў памылках, схізмах, вялікай варварскасці і няведанні боскіх рэчаў, і ўсе, хто адышоў ад шляху ісціны, былі вернутыя да аднаго статка Хрыста і адзінага яго бачнага прадстаўніка на зямлі і былі асвечаныя пазнаннем праўдзівай і святой веры, а іх неапрацаваныя дараванні навукамі і вольнымі мастацтвамі былі ўдасканаленыя на хвалу Божую і дзеля збаўлення душ.*

Дзеля гэтага ўсе зямельныя надзелы гэтых манастыроў і цэркваў рускага ці грэчаскага вызнання, адносна якіх было вызначана, што яны да *захопу маскавітамі* належалі да полацкага горада і замка, а таксама на якія распаўсюджвалася *права патранату і калляцыі, і якія ўключаныя ў рэгістры нашага скарбу і старажытнай метрыкі, потым былі апісаныя, названыя пайменна, сабраныя ў адзін спіс, падпісаныя ўласнай нашай рукой і замацаваныя пячаткай.* Пералік гэтых манастыроў і цэркваў наступны[209]:

манастыр манашкаў Ігуменні Св. Спаса, разбураны храм якога бачны над ракой Палатой,

таксама манастыр Св. Яна Прадцечы на востраве каля полацкага замка на рацэ Дзвіна,

таксама манастыр Св. Міхаіла гарадзецкі,

таксама манастыр Св. Пятра ў полацкім замку,

таксама манастыр Уваскрашэння Госпада нашага ў замку, званы Машоначным,

таксама храм Ачышчэння ці Срацення званы,

таксама храм Св. Міколы ў замку,

таксама храм Св. Міколы ў замку на Палупяце,

таксама манастыр Св. Космы і Дзям'яна,

таксама манастыр Св. Дзімітрыя ў замку,

таксама манастыр Узнясення Госпада ў горадзе,

таксама храм Дабравешчання ў горадзе,

таксама храм Св. Васілія ў горадзе,

таксама манастыр Св. Міколы Лучанскі,

таксама храм Пятніцы ў горадзе,

з усімі і кожнымі [землямі], якія ім належаць (што з даўніх часоў адносіліся да гэтых манастыроў), а таксама іх прыбыткамі, плёнамі, зваротам [пазык], т.ч. з усім, што належыць і павінна належаць [гэтым манастырам] без ніякіх выняткаў.

Такім чынам, усе гэтыя манастыры і кожны паасобку з усімі і кожнымі [землямі], што належаць ім, якія былі вышэй пералічаныя, мы аддаем і дорым Полацкаму калегіуму Таварыства Ісуса, на падставе вечнага права, неадмяняльна, даем, дорым і забяспечваем усімі надзеламі, уласнасцю і юрысдыкцыяй навекі і ў вечнасць, даючы ім уладу выкарыстоўваць і ўжываць на карысць усе іх маёнткі паводле ўласнай волі.

І спадзяемся, што гэтыя надзелы з часам, калі будуць апрацоўвацца, змогуць прынесці такі плён, што іх хопіць не толькі на ўтрыманне справядлівага Калегіума Таварыства Ісуса, які можа змяшчаць больш за 50 асобаў саміх манахаў, але і застанецца. Жадаем жа, каб айцы і суперыёры Таварыства Ісуса з гэтых прыбыткаў, што застануцца, заснавалі парафію, школу для моладзі ці шпіталь для бедных, калі здолеюць усё гэта зрабіць, па ўласнаму жаданню, бо гэта служыць славе Бога, і паводле рады і згоды нашай і нашых наступнікаў.

У сувязі з тым, што большая частка названых вышэй надзелаў цяпер занятая нейкімі іншымі ўладальнікамі, мы самыя абяцаем ад уласнага імя вярнуць іх праз пракурораў нашага скарбу, за ўласныя нашы сродкі і далучыць да Калегіума, якому яны ўжо былі прыпісаныя ў фундацыі.

Таксама калі ў будучыні адносна надзелаў, цяпер спакойных, што знаходзяцца ўжо ва ўласнасці, узнікнуць якія-кольвек спрэчкі ад суседзяў і іншых бакоў адносна валодання імі і іх межаў. Мы тады забавязваемся абараняць названы Калегіум і ўсе яго надзелы, вызваляць і выратоўваць ад судовых спрэчак і ўсіх непарадкаў праз нашых і нашага трону пракурораў і чыноўнікаў за ўласныя

сродкі і нашых наступнікаў. Да гэтага мы *абавязваем* і нас, і нашых наступнікаў.

Далей, у сувязі з тым, што некаторыя (не ўсе) з надзелаў названых рускіх святыняў і манастыроў плацілі пэўныя падаткі і даніну нашаму полацкаму замку, яны павінны далей быць падпарадкаваныя гэтаму праву, пакуль адносна гэтай справы не будзе выдадзена іншае распараджэнне. Мы ж забавязваемся выдаць яго і вызваліць надзелы ад усіх замкавых і ваяводскіх падаткаў і забавязваем таксама нашых наступнікаў.

Гэтыя ж падаткі, акрэсленыя ў рэгістры нашага скарбу нашымі рэвізорамі і падпісаныя нашай рукой, і замацаваныя пячаткай, ваявода і яго намеснік ніякім чынам не могуць павялічваць і прызначаць сабе большую ўладу ці права адносна іх і абцяжарваць народ і акрамя гэтага не могуць мець ніякага іншага права ў адносінах да народа і падданых.

Для жылля ж і будынкаў Калегіума мы даём і дорым полацкаму суперыёру пляц у нашым замку пад Волкавай вежай, у якой некалі маскавіты мелі манастыр Святых Пятра і Паўла, дакладна адпаведна мяжы, акрэсленай мурам. Таксама пляц за замкам, які знаходзіцца паміж горадам і нашым полацкім замкам, *у якім цяпер пачаў будавацца драўляны каталіцкі храм* з усім дваром, патрэбным для карыстання Калегіума. На востраве ж, названым Востраў, паводле сваёй волі няхай будуюць калегіум.

Адносна ж моста на Дзвіне, які злучае востраў з горадам, даём Калегіуму поўную ўладу збіраць аплату ад праходзіўшых праз яго для перабудовы паводле нашага прадпісання, пакінуўшы мажлівасць усім [задарма] праплываць [пад ім] і праходзіць караблямі .

Даём таксама гэтым жа айцам і Калегіуму Таварыства Ісуса права збудаваць млын над ракой Палатой, на пляцы пад нашым замкам, які належыць каралеўскаму [скарбу], каб карысталіся ім паўнапраўна на сваю карысць.

Дзеля замацавання вернасці гэтага сведчання загадваем падпісаны дадзены дакумент замацаваць пячаткай Вялікага Княства Літоўскага.

Дадзена ў Вільні 20 студзеня года Госпада тысяча пяцьсот восемдзесят другога. У шосты год праўлення нашага.

У прысутнасці найяснейшых, найвялебнейшых, велічных, паважаных і шляхетных,

пана Юрыя Радзівіла[210], князя ў Алыцы і Нясвіжы, біскупа віленскага,

Мельхіёра Гедройца[211], біскупа жамойцкага,

Мікалая Радзівіла[212], князя ў Дубінках і Біржах, ваяводы віленскага, маршалка вялікага літоўскага, [старосты] ашмянскага ,

Астафія Валовіча[213], кашталяна віленскага, канцлера ВКЛ, [адміністратара эканоміі] берасцейскай і кобрынскай,

Стафана Карыбутавіча Збаражскага[214], ваяводы троцкага, [старосты] саміліщскага, дарсунішскага, жосленскага,

Крыштофа Радзівіла[215], князя ў Дубінках і Біржы, кашталяна троцкага, падканцлера літоўскага, гетмана польнага літоўскага, [старосты] барысаўскага, салецкага[216],

Філона Кміты-Чарнабыльскага[217], ваяводы смаленскага, [старосты] аршанскага,

Мікалая Сапегі[218], ваяводы менскага,

Мікалая Монвід Дарагастайскага[219], ваяводы полацкага, [старосты] ваўкавыскага, лепельскага, шарашэўскага, цівуна жамойцкага, гандынскага, бейсаголаўскага[220],

Мікалая Радзівіла[221], князя ў Дубінках і Біржах, ваяводы наваградскага, [старосты] мерацкага, мозырскага,

Мікалая Тальваша[222], кашталяна жамойцкага, [старосты] радуньскага, цівуна жамойцкага,

Багдана Сапегі[223], кашталяна берасцейскага, [старосты] гомельскага,

Юрыя Зяновіча[224], кашталяна смаленскага, [старосты] дзісенскага,

Яна Глябовіча[225], у Дуброўне, кашталяна менскага, падскарбія земскага, пісара Вялікага Княства Літоўскага,

Яна Барукоўскага[226] з Більмы[227], падканцлера Каралеўства Польскага, пробашча плоцкага і [кустоша] лэнчыцкага, дэкана варшаўскага,

Альбрыхта Радзівіла[228], князя ў Алыцы і Нясвіжы, маршалка надворнага Вялікага Княства Літоўскага,

Альберта Бараноўскага[229], сакратара вялікага кароннага, кантора гнезненскага,

Яна Тарноўскага[230], рэферэндарыя надворнага кароннага, пробашча куяўскага, крушвіцкага, каноніка кракаўскага,

Гіяцынта Младзяёўскага[231], падскарбія надворнага кароннага, [старосты] кшэчоўскага,

Фёдара Скуміна Тышкевіча[232], падскарбія надворнага літоўскага, [старосты] браслаўскага,

Дзмітрыя Яна Салікоўскага[233], схаластыка куяўскага, ленчыцкага, кустоша сандамірскага,

Мацея Кладзінскага[234], архідыякана жамойцкага, каноніка кракаўскага,

Мікалая Юрыя Карызны[235], рэферэндарыя літоўскага, віленскага,

Тамаша Макавецкага[236], віленскага канонікаў,

Марціна Бержэвіцы[237], канцлера Трансільваніі, [старосты] старагардскага,
Махаіла Гарабурды[238],
Вацлава Агрыппы[239], [старосты] немаецкага ,
Льва Сапегі[240],
Мікалая Ясеньскага[241], падкаморыя віленскага, пісараў Вялікага Княства Літоўскага,
Станіслава Нарушэвіча[242], цівуна віленскага,
Яна Зарэцкага, скарбніка Вялікага Княства Літоўскага,
Якуба Пясецкага[243], канюшага Вялікага Княства Літоўскага,
Яна Яжыны[244], стольніка кароннага,
Дамініка Алямані[245], кухмістра кароннага, [старосты] новамейскага,
Каспара Кладзінскага[246], блонскага, алькенскага старостаў нашых,
Андрэя Баболі[247],
Мацея Канапацкага[248],
Альберта Цішвіцкага[249]
і Альберта Страдомскага сакратароў нашых,
і іншых многіх сакратароў і прыдворных нашых, вартых веры сведкаў.

Стэфан Кароль.
Леў Сапега, пісар Яго Каралеўскай Вялікасці Вялікага Княства Літоўскага.

Заўвагі

1 Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995 / oprac. L. Grzebień. – Kraków, 1996. – S. 524.
2 Ibid.
3 Historia fundationis collegii polocensis Societatis Iesu, Archivum Romanum Societatis Iesu, Фонд Polonica, спр. 75, f. 222v–223 (Мікрафільм: Papieski Instytut Studiów Kościelnych, Punkt konstultacyjny w Warszawie, mf 1C6 4.1).
4 Ibid.
5 Kadulska I. Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820. – Gdansk, 2004. – S. 23.
6 Encyklopedia wiedzy o jezuitach. S. 525.
7 Цыт. па: Блинова Т.Б. Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения. – Гродно, 2002. – С. 55.
8 Kadulska I. Akademia Połocka. S. 5.
9 Сапунов, А. Заметка о коллегии и академи иезуитов в Полоцке. – Полоцк, 1997. – С. 15.
10 Ibid.
11 Витебская старина / под ред. А. Сапунова, т. 5. – Витебск, 1888. – С. 69–75, 535–540.

[12] Giżycki J. Materiały do dziejów Akademii Połockiej. – Kraków, 1905. – S. 44–46.
[13] Витебская старина, т. 5. С. 69–75.
[14] Витебская старина, т. 5. С. 70, прим.
[15] Витебская старина, т. 5. С. 71, прим.
[16] R. P. D. Cornelio polocen. bonorum. Pro venerabili Collegio Societatis Iesu Polociae. Summarium. Typis Zinghi et Monaldi, 1726, [32] p.; R.P.D. Cornelio polocen. praetensae donationis. Pro illustrissimo et reverendissimo d. archiepiscopo polocen., totoque clero saeculari et regulari ritus Graeci unitis ejus dioecesis. Contra venerabilem Collegium ac rr. pp. Societatis Iesu d. civitatis Polocen. facti. Typis Zinghi et Monaldi, 1726.
[17] Жлутка А. Метадычныя рэкамендацыі да публікацыі лацінскіх дакументаў XIII–XIV стст. – Мн., 2005.
[18] Archivum Romanum Societatis Iesu, Fondo Gesuitico, 1537 nr 8. (Мікрафільм: Papieski Instytut Studiów Kościelnych, Punkt konstultacyjny w Warszawie, mf 2B10.21).
[19] Спасылкі на гэтае выданне даюцца паводле звестак А. Сапунова.
[20] Lithuaniae *B, d.*
[21] Massoviae *b.*
[22] *пералік зямель апушчаны:* Lithuaniae etc. *B, d.*
[23] *дададзена:* etc. *B, d.*
[24] Lithuaniae *B.*
[25] partes *B, d.*
[26] imposterum *b.*
[27] Nominis *B, d.*
[28] nec *b.*
[29] barbariae *d.*
[30] haecque *B, d.*
[31] praeces *d.*
[32] sacramentorumque *d.*
[33] omnibus *B, d.*
[34] excolat *b.*
[35] Poloczko *b.*
[36] habuerint *c.*
[37] Ruthenici *B, d.*
[38] Тут тэкст выдання пашкоджаны, прыводзім нябачныя фрагменты словаў паводле версіі Літоўскай Метрыкі ў квадратных дужках.
[39] *дададзена* et *B, d.*
[40] ac *B, d.*
[41] *адсутнічае* iustum arbitrati sumus *B, d.*
[42] quaecunque *d.*
[43] *адсутнічае* opinione *d.*
[44] in statu *d.*
[45] iterum *B.*
[46] sanctae catholicae Romanae ecclesiae *B, d.*
[47] sint *c.*
[48] sanctae catholicae ecclesiae Romanae *B, d.*

[49] barbaria *d;* barbariae *e.*
[50] litteris *b, d.*
[51] litteralibus *e.*
[52] quorumcumque *B, b.*
[53] et *b.*
[54] quaecumque *B.*
[55] iuris patronatum *B, d.*
[56] matrice *b.*
[57] compraehensa *B.*
[58] inde *B, d.*
[59] et *B, d.*
[60] infrascripta *B, b.*
[61] Hihumeniae *B, d*; hegumeniae *c.*
[62] dictum *B, d.*
[63] Sviatheho *b.*
[64] Spassa *B, d.*
[65] Polotham *B*; Polotha *d.*
[66] sancti *B, d.*
[67] Dzvina *b*, Dwina *c.*
[68] sancti *B.*
[69] Horodzioczki *b,* Horodiecki *c.*
[70] sancti *B.*
[71] Mossonecki *B, d*; Moszoniecki *c.*
[72] Vostrothenia *B*; Wostreteina *b,* Wstrethenia *d.*
[73] s. *d.*
[74] s. *d.*
[75] in arce *адсутнічае B.*
[76] Polupiecze *B, d*; Polupiencze *b,* Połupiatie *c.*
[77] sancti *B.*
[78] sancti *B.*
[79] Dominicae Ascesionis *B, d.*
[80] in civitate Annunciationis *B, d.*
[81] sancti *B.*
[82] sancti *B.*
[83] Luceńskii *B*, Lucenskii *d*; Luczienski *b,* Luczenski *c.*
[84] Piątnice *B,* Piasnice *b.*
[85] et proventibus *адсутнічае B*; inde proventibus *d.*
[86] et *B, b, d.*
[87] et *B, d.*
[88] damus, donamus, dotamus *B, b*; donamus, dotamus *d.*
[89] beneplacitos *B, b, d.*
[90] reddituum *b.*
[91] plus quam *d.*
[92] possent *B, d.*

[93] poterunt *адсутнічае d*; poterunt *b,* poterant *c.*
[94] iudicio *B, b, d.*
[95] expedire videbitur ad Dei gloriam *B, d.*
[96] omnia *b*; Quia omnia *e.*
[97] vero bona haec *d.*
[98] per *адсутнічае B.*
[99] asscripta *B.*
[100] Immo *B, d.*
[101] quaecumquae *b.*
[102] imposterum *b.*
[103] vel *B, d.*
[104] certos quosdam census *B, d.*
[105] Registrum *B.*
[106] vice regens *b,* viceregens *c.*
[107] iuste *b.*
[108] graduare *b.*
[109] praesumant *B, d.*
[110] eosque *B, d.*
[111] nostro *d.*
[112] ziemia *B,* Mieza *b.*
[113] Moschii *c.*
[114] sanctorum *B.*
[115] Ostron *b.*
[116] in fluvium *b.*
[117] communicationem *d.*
[118] restaurationem *B, d.*
[119] relictum in potestate *B, d.*
[120] partibus *b.*
[121] Polotham *B, d.*
[122] *замест* in loco–loco *d.*
[123] quarum *d.*
[124] Lithwaniae *d*; Lithuaniae *e*; *скарот B.*
[125] vigesima *B.*
[126] 1582 *B.*
[127] Далейшы фрагмент (да подпісу караля і Льва Сапегі) адсутнічае ў *B, d, e.*
[128] nobilibus *b.*
[129] Radzivil *b.*
[130] Olika *b.*
[131] Niesviz *b.*
[132] Gedroyc *b.*
[133] Radzivil *b.*
[134] Bierze *b.*
[135] osmanensi *b.*
[136] Wolowicz *b.*

[137] Stehano Koributowicz Zbaraski *b.*
[138] somillisensi *b.*
[139] dorsunensi *b.*
[140] zoslen[si]q[ue] *b.*
[141] Radzvil *b.*
[142] Dubnigi *b.*
[143] Bierze *b.*
[144] trucensi *b.*
[145] solecen[si]q[ue] *b.*
[146] Czarnobelski *b.*
[147] Dorthostaisky *b.*
[148] welkowiscen[si] *b.*
[149] liepolien[si] *b.*
[150] szerovicen[si] *b.*
[151] gondinere *b.*
[152] boysagelen[si] *b.*
[153] Radzvill *b.*
[154] Dubniky *b.*
[155] Bierze *b.*
[156] moerecens[i] *b.*
[157] msirens[i] *b.*
[158] Talwosz *адсутнічае b.*
[159] Saphiea *b.*
[160] castellano *b.*
[161] brezsten[si] *b.*
[162] homelsten[si]q[ue] *b.*
[163] Zenovic *b.*
[164] castellano *b.*
[165] dzisnen[si]q[ue] *b.*
[166] Hlebowcz *b.*
[167] Dambrovina *b.*
[168] manscen[si] *b.*
[169] thesauraaio *b.*
[170] Bo*r*uchouschi *b.*
[171] Radzvil *b.*
[172] Olyka *b.*
[173] Nieswiesz *b.*
[174] Baranovski *b.*
[175] Tarnovsky *b.*
[176] Wladilavien[si] *b.*
[177] Mlodzieiovski *b.*
[178] Tyszkievilcz *b.*
[179] brestwaien[si]q[ue] *b.*
[180] SolikovKi *b.*

181 Wladislawren[si] *b.*
182 lencien[si]q[ue] *b.*
183 Matthia *b.*
184 archidiacono *b.*
185 Georgii *b.*
186 Korisna *b.*
187 Makoviensi *b.*
188 Berzevicio *b.*
189 staragardiensi *b.*
190 Wenceslao *b.*
191 nemoscien[si] *b.*
192 Iasienski *b.*
193 Naruszevicz *b.*
194 Iuano *b.*
195 Zarzecky *b.*
196 Casparo Klodzinsky *b.*
197 blonen[si] *b.*
198 wolkinicen[si]q[ue] *b.*
199 Bobolla *b.*
200 Matthia *b.*
201 Cziszvicki *b.*
202 *дададзена* in *B, d.*
203 *дадзена* Concordat cum Originali = Antonius Corvinus. Sequitur legalitas.
204 *У іншай рэдакцыі:* Яго Найсвяцейшага Імя.
205 *У іншай рэдакцыі:* усім навукам.
206 Маецца на ўвазе Сафійская святыня, у якой месцілася сядзіба уніяцкага "ўладыкі" – адсюль "уладыкат".
207 Jus patronatus–права прызначаць на царкоўныя пасады і перадаваць надзелы (Sondel J. Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków. – Kraków, 2006. – S. 719).
208 Collatio–т. зв. "падаванне", права караля раздаваць біскупскія пасады і зямельныя надзелы ў праваслаўнай царкве (Sondel J. Op. cit., s. 166).
209 Усе гэтыя манастыры і храмы пералічваюцца ў іншых дакументах XVI ст. Апісанне святыняў і бібліяграфія крыніц прыводзяцца ў працы С.В. Тарасава (Тарасаў С.В. Полацак IX–XVII стст.: гісторыя і тапаграфія. – Мн. 1998. – С. 80–87, 171–176). У ёй таксама падаецца зводная табліца з вытрымкамі з дакументаў, у якіх згадваюцца святыні, аднак спасылкі на дадзены прывілей даюцца не да ўсіх пазіцый.
210 Радзівіл Юрый (1556–1600) – царкоўны і дзяржаўны дзеяч Рэчы Паспалітай. Біскуп віленскі ў 1581–1591, губернатар Інфлянтаў у 1582–1584, кардынал з 1583, біскуп кракаўскі з 1591 (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 499; PSB, t. 30. S. 229–234).
211 Гедройц Мельхіёр (Мальхер) (Giedroyć Melchior) (к. 1536–1609) – біскуп жамойцкі (з 1575), дзеяч контррэфармацыі, прыхільнік аддзялення ВКЛ ад Рэчы Паспалітай, дбаў аб выкарыстанні ў рэлігійным жыцці літоўскай мовы (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 521; PSB, t. 7. S. 430–431; Энц. гіст. Бел., т. 2. С. 502).
212 Радзівіл Мікалай Сіротка (1549–1616) – дзяржаўны і ваенны дзеяч ВКЛ, мецэнат, пісьменнік, дзеяч контррэфармацыі. Маршалак надворны з 1569, потым вялікі літоўскі

(прызначаны за ўдзел у аблозе Полацка ў 1579 г.), кашталян троцкі з 1586, а з 1590 ваявода, з 1604 ваявода віленскі. Першы ардынат нясвіжскі. Аўтар "Пэрэгрынацыі" ў Іерусалім (PSB, t. 30. S. 349–361).

213 Валовіч Астафій Багданавіч (1520–1587) – дзяржаўны дзеяч ВКЛ. Пісар ВКЛ у 1551–1566, маршалак дворскі ў 1553–1561, маршалак дворны ў 1561–1569, падскарбі земскі ВКЛ у 1561–1566, падканцлер ВКЛ у 1566–1579, кашталян троцкі ў 1569–1579, канцлер ВКЛ і кашталян віленскі з 1579 (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 382–383).

214 Збаражскі Стафан Андрэевіч (пам. у 1585) – каралеўскі дваранін, ваявода віцебскі ў 1555–1564, троцкі кашталян у 1564–1566 і ваявода з 1566 (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 652).

215 Радзівіл Крыштоф Пярун (1547–1603) – ваенны і дзяржаўны дзеяч ВКЛ. Гетман польны літоўскі ў 1572–1589, кашталян троцкі ў 1579–1584, падканцлер літоўскі ў 1579–1585, з 1584 вявода віленскі, з 1589 гетман вялікі літоўскі(Энц. ВКЛ, т. 2. С. 490; PSB, t. 30. S. 264–276).

216 У ваяводстве Сандамерскім.

217 Кміта-Чарнабыльскі Філон (Kmita Filon Czarnobylski) (к. 1530–1587) – ваенны дзеяч ВКЛ. Ротмістр староста аршанскі, ваявода смаленскі, удзельнічаў у Лівонскай вайне ў 1562–1564, 1579–1582 гг. (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 111; PSB, t. 13. S. 88–89; Энц. гіст. Б., т. 4. С. 207).

218 Сапега Мікалай Паўлавіч (к. 1525–1599) – як ротмістр коннай харугвы ўдзельнічаў у Лівонскай вайне, маршалак гаспадарскі ў 1566–1576, ваявода менскі ў 1576–1588, берасцейскі ў 1588, віцебскі з 1588 (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 547; Энц. гіст. Б., т. 6/1. С. 224).

219 Дарагастайскі Мікалай Монвід (Dorohostajski Mikołaj) (к. 1530–1597) – ваявода полацкі, дзяржаўны дзеяч, удзельнік Інфлянцкай вайны (здабыў Сушу, Няшчэрду, Невель), заўзяты кальвініст, супраціўнік езуітаў (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 578; PSB, t. 5. S. 334; Энц. гіст. Б, т. 3. С. 208).

220 Мястэчка і двор у Шавельскім павеце.

221 Радзівіл Мікалай (к. 1546–1589) – дзяржаўны дзеяч ВКЛ. Старэйшы сын Мікала Радзівіла Рудога, брат Крыштафа Пяруна. Лоўчы літоўскі ў 1574–1580, ваявода навагрaдскі з 1579. Удзельнічаў у вызваленні Полацка ў 1579 г. (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 494; PSB, t. 30. S. 347–349).

222 Тальваш Мікалай (Talwosz Mikołaj) – ваенны і дзяржаўны дзеяч ВКЛ. Кашталян менскі 1569, потым жамойцкі, староста дзвінскі, удзельнік Інфлянцкай вайны, пасол у Маскву ў 1570 г. (Niesiecki, t. 9. S. 4).

223 Сапега Багдан Паўлавіч (к. 1530–1593) – падкаморы бельскі ў 1566–1569, староста гомельскі ў 1572–1582, кашталян берасцейскі ў 1579–1585, смаленскі ў 1585–1588, ваявода менскі з 1588. Член праваслаўных брацтваў у Вільні і Львове, выступаў супраць ганенняў на кальвіністаў (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 547; Энц. гіст. Б., т. 6/1. С. 224).

224 Зяновіч Юрый Мікалаевіч (Zenowicz) (к. 1510–1583) – староста чачэрскі і прапойскі 1547–1570, кашталян полацкі з 1566, староста лепельскі 1570 і дзісенскі 1577, кашталян смаленскі з 1579, удзельнік Інфлянцкай вайны (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 660; Энц. гіст. Б., т. 3. С. 461).

225 Глябовіч Ян Янавіч (Hlebowicz Jan) (1544 –1590) – кашталян менскі ў 1571–1585, дзяржаўца анікштынскі, падскарбі земскі і пісар ВКЛ у 1580–1586, дзяржаўца упіцкі з 1584, кашталян троцкі з 1585, ваявода троцкі з 1586. У Лівонскую вайну вызначыўся

пры абароне Полацка, дзеяч Рэфармацыі (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 540; Boniecki, t. 7. S. 288; Polski Indeks Biograficzny, t. 2. s. 450; Энц. гіст. Б., т. 3. С. 53).

226 Барукоўскі Ян з Беліна (Borukowski Jan z Bielina) (1524–1584) – падканцлер каронны, біскуп пшэмысьльскі. Ужо ў 1553 каралеўскі сакратар, 1559 канонік познанскі, 1564 канонік варшаўскі, 1567 канонік кракаўскі, 1568 пробашч лэнчыцкі, 1577 дэкан варшаўскага капітула, 1578 пробашч плоцкі, 1578 падканцлер каронны, 1583 біскуп пшэмысьльскі (PSB t. 2. S. 354; Niesiecki, t. 1. S. 253).

227 П.б. з Беліна (каля Цеханова).

228 Радзівіл Альбрыхт (Radziwiłł Albrycht) (1558–1592) – князь у Алыцы і Нясвіжы, маршалак надворны (прызначаны за ўдзел у заняцці Полацка ў 1579), з 1586 маршалак вялікі літоўскі, першы ардынатар клецкі (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 486; PSB t. 30. S. 135–140).

229 Бараноўскі Войцех (Baranowski Wojciech) (1548–1615) – прымас. Канонік луцкі, крушвіцкі, гнезненскі (1579/1580), улацлаўскі (1580), кантор гнезненскі (1581), канонік познанскі (1581), каралеўскі сакратар у 1581, у 1585–1591 падканцлер (PSB, t. 1. S. 286–289).

230 Ян Тарноўскі (Tarnowski Jan) (пам. у 1604 г.) – рэлігійны і дзяржаўны дзеяч. Пачынаў кар’еру як сакратар, рэгент і рэфэрэндарый каронны, атрымаў меншую каронную пячатку пасля Бараноўскага. Інсулянт пазнанскі, пазней біскуп куяўскі, у 1603 г. атрымаў сан архібіскупа і прымаса.

231 Младзяёўскі Яцак (Гіяцынт) (Młodziejowski Jacek (Hiacynt)) (пам. у 1604) – падскарбі надворны каронны. Каля 1570 г. пачынае скарбовую кар’еру ад пісара скарбу каралеўскага, з 1580 падскарбі надворны, у 1580 выкупіў пажыццёвую дзяржаву кшэчоўскую. Быў у Гародні ў час смерці Стэфана Баторыя, складаў інвентар каралеўскай маёмасці пасля смерці караля (PSB, t. 21. С; 432–435).

232 Тышкевіч Фёдар Іванавіч (пам. у 1618)–падскарбі дворны ВКЛ у 1576–1586, падскарбі земскі і пісар ВКЛ у 1586–1590, ваявода навагародскі з 1590, староста браслаўскі з 1581, гарадзенскі, юрбаргскі і навадворскі ў 1608–1615 (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 681; Энц. гіст. Б., т. 6/1. С. 552).

233 Салікоўскі Ян Дзмітры (Solikowski Jan Dymitr) (1539–1603)–каралеўскі сакратар, архібіскуп львоўскі, палітычны пісьменнік, дыпламат (PSB, t. 40. S. 282–289).

234 Кладзінскі Мацей (Kłodziński Maciej) (1551–1616)–каралеўскі сакратар, пробашч віленскі. Карыстаўся пратэктаратам Ст. Гозія, навучаўся ў Балоні. Протанатарый апостальскі 1575, кантар кракаўскі, архідыякан жамойцкі 1576, пробашч віленскі 1582, схаластык варшаўскі 1596, перакладчык, выдаўца (PSB, t. 13. S. 60–61).

235 Карызна Мікалай (Koryzna Mikołaj) (пам. у 1598) – канонік віленскі, рэферэндарый літоўскі 1586 г., каралеўскі сакратар (Boniecki, t. 11. S. 219; Niesiecki, t. 5. S. 257).

236 Макавецкі Тамаш. Нясецкі адзначае Макавецкага (без імя), каноніка віленскага ў 1552 г., з роду Макавецкіх гербу Помян. Гэты род пражываў у Прусіі, на Пакуцці і ў Літве (Niesiecki, t. 6. S. 325).

237 Бержэвіцы (Берзэвіцы) Марцін (Berzeviczy Márton) (1538–1596) – дыпламат семігародскі і польскі, з 1572 г. у двары Стэфана Баторыя, разам з Ст. Баторыем прыязджае ў Польшчу, у 1576 г. атрымаў польскі індыгенат, староста старагардскі і асецкі (PSB, t. 1. S. 474).

238 Гарабурда Міхаіл Багданавіч (Haraburda Michał) (пам. у 1586) – дзяржаўны дзеяч ВКЛ, дыпламат. Пісар ВКЛ з 1566, адначасова кашталян менскі з 1584. Удзельнічаў у дыпламатычных місіях на Крым, у Маскву. Праваслаўны (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 495; PSB, t. 9. S. 288–290; Энц. гіст. Б., т. 2. С. 469).

239 Агрыпа Вацлаў (Венцлаў, Іван) (Agrуppa Wacław (Iwan)) (к. 1525–1597) – дзяржаўны дзеяч ВКЛ, дыпламат, палеміст. Смаленскі кашталян (з 1590), у 1563–каралеўскі сакратар, у 1569–1570–пісар польны інфлянцкі, у 1576–1586 – вялікі пісар ВКЛ, працаваў у канцэлярыі Ст. Баторыя, лютэранін (Энц. ВКЛ, т. 1. С. 204; PSB, t. 1. S. 32–33).

240 Сапега Леў Іванавіч (1557–1633) – дзяржаўны дзеяч ВКЛ. Пісар вялікі ВКЛ у 1581–1585, падканцлер у 1585–1589, канцлер у 1589–1623, ваявода віленскі з 1623 і адначасова гетман вялікі з 1625 (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 542–543; Энц. гіст. Б., т. 6/1: с. 222).

241 Ясеньскі Мікалай (Jasieński Mikołaj) (пам. пасля 1597) – каралеўскі прыдворны ў 1568, пісар ВКЛ 1576, першы магілеўскі войт 1577, падкаморы віленскі 1581 (Boniecki, t. 8. S. 291; Niesiecki t. 4. S. 458).

242 Нарушэвіч Станіслаў (Naruszewicz Stanisław) (пам. у 1589) – кашталян смаленскі; пратэстант, звязаны з Радзівіламі, у 1563 староста гарадзенскі, з 1564 цівун віленскі, каля 1580–1581 (да 20 студзеня 1582) кашталян мсціслаўскі, з 1588 кашталян смаленскі. Аднак у дадзеным дакуменце, датаваным таксама 20.01.1582. кашталянства не адзначаецца (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 349; PSB, t. 22. S. 572–573).

243 Пясецкі Якуб (Piasecki Jakub) (пам. у 1587) – падкаморы і канюшы каронны ў 1564–1574, канюшы дворны ВКЛ у 1565–1587 (Энц. ВКЛ, т. 2. С. 479; Энц. гіст. Б., т. 6/1. С. 17).

244 Яжына Ян (Jarzyna Jan Woda) – падчашы каронны, падстолі каралеўскі ў 1576, стольнік у 1580, удзельнік Полацкай экспедыцыі (Boniecki, t. 8. S. 278; Niesiecki, t.4. S. 450).

245 Алямані Дамінік (Alamani, Alemanni, Alameni, Alamanni) (пам. у 1595) – каралеўскі кухмістр са знакамітага шляхецкага фларэнційскага роду, праціўнік Медычы, выехаў у Польшчу ў палове XVI ст., каралеўскі кухмістр (1577), староста новамейскі (1581), падстароста кракаўскі (1586?) (PSB, t. 1. S. 40–42).

246 Кладзінскі Каспар (Kłodziński, Kłodnicki) (пам. у 1633) – каралеўскі дваранін, дзедзіч у Волі Цібаровай (1605), Кладзінку (1612). Жанаты з Аннай Массальскай, дачкой гарадзенскага земскага суддзі (Boniecki, t. 10. S. 170; Niesiecki, t. 5. S. 115–116).

247 Баболя Андрэй (Bobola Andrzej) (1540–1616) – падкаморы вялікі каронны, староста пільзенскі, дыбоўскі, гнеўкоўскі, барціцкі, належыў да найбліжэйшага атачэння каралей Жыгімонта Аўгуста, Стэфана Баторыя, моцна падтрымліваў езуітаў (PSB, t. 2. S. 153–155).

248 Канапацкі Мацей (Konopacki Maciej) (пам. у 1613) – ваявода хэлмінскі, потым біскуп хэлмінскі, у пачатку кар’еры некалькі год правёў на двары Стэфана Баторыя як дваранін і каралеўскі сакратар (PSB, t. 13. S. 549–550).

249 Цісвіцкі (Цішвіцкі) Альберт (Ciświcki Albert). Банецкі згадвае двух Альбертаў Цісвіцкіх – каліскага гродскага суддзю 1549 г. і студэнта права ў Падуі ў 1574 г. (Boniecki, t. 3. S. 228).

БЕЛАРУСІКА Ў АРХІВАХ І БІБЛІЯТЭКАХ ЛІТВЫ

Summary

The Institute for Historical Research of Belarus is working on a research project, *Belarusian Matters in Lithuanian Archives and Libraries*, whose objective is to find previously unknown Belarusian historical sources, and also to offer a new anthropological reading to already known documents. The text presents some extracts from the Ivan Luckievič Belarusian Museum's guest book for 1933–1939, *Naša niva* account book for 1915, and Jan Stankievič's school work, *How Have I Spend My Summer*, ca.1903, and also announces the find of a collection of valuable documents related to the history of Belarusian movement of 1920s–1930s.

Развіццё беларускай гістарыяграфіі ў вялікай ступені звязана з выяўленнем новых крыніцаў, стварэннем магчымасці для іх вывучэння і ўвядзеннем у навуковы зварот. Гэта надзвычай важная перадумова развіцця гістарычнай навукі. Між тым многія каштоўныя дакументы і матэрыялы па айчыннай гісторыі знаходзяцца ў архівах і бібліятэках замежжа. Доступ беларускіх даследчыкаў да іх абмежаваны.

Важным цэнтрам захавання гістарычных крыніцаў з'яўляецца Вільня, якая ў другой палове XIX ст. стала галоўным архіўным цэнтрам Беларуска-Літоўскага краю. Яшчэ ў 1852 г. у Вільні быў створаны Цэнтральны архіў старажытных актавых кніг, а праз 3 гады (1855 г.) па ініцыятыве графа Яўстаха Тышкевіча быў арганізаваны Віленскі музей старажытнасцяў, а пры ім – Віленская археалагічная

камісія. З 1864 г. тут дзейнічала Віленская археаграфічная камісія, вядомая сваёй актыўнасцю ў галіне публікацыі дакументаў.

Сёння найбольш цікавыя крыніцы па гісторыі Беларусі знаходзяцца ў Цэнтральным дзяржаўным архіве Літвы, Літоўскім дзяржаўным гістарычным архіве, Асобным архіве Літвы, аддзеле рукапісаў і аддзеле старой перыёдыкі Бібліятэкі імя Урублеўскіх Літоўскай акадэміі навук, аддзеле рукапісаў Бібліятэкі Віленскага ўніверсітэта.

У Інстытуце гістарычных даследаванняў Беларусі (ІГДБ) пры ЕГУ рэалізуецца крыніцазнаўчы праект "Беларусіка ў архівах і бібліятэках Вільні", галоўнымі задачамі якога з'яўляюцца:

1. Выяўленне ў каталогах і картатэках архіваў, бібліятэк, навуковых інстытутаў і музеяў інфарматыўна каштоўных крыніцаў па гісторыі Беларусі.

2. Вывучэнне і капіраванне дакументальных матэрыялаў і іншых крыніцаў.

3. Публікацыя гістарычных дакументаў або іх фрагментаў на старонках гадавіка антрапалагічнай гісторыі *Homo Historicus*, іншых беларускіх навуковых выданняў.

4. Падрыхтоўка і публікацыя навуковых артыкулаў, прысвечаных аналізу дакументальных калекцый з галіны Беларусікі ў Літве.

Апошнім часам найбольшую цікавасць выклікае калекцыя дакументаў па беларускай гісторыі міжваеннага часу (хутчэй за ўсё гэта раней невядомая частка архіва/фонду Віленскага беларускага музея імя Івана Луцкевіча), якая была знойдзена ў Цэнтральным дзяржаўным архіве Літвы. Пры падтрымцы дырэктара Інстытута гісторыі Літвы др. Рымантаса Мікніса і дырэктара Цэнтральнага дзяржаўнага архіва Літвы др. Дайліса Жыжыса распачалася каталагізацыя беларускіх матэрыялаў, якія ў савецкія часы захоўваліся ў "спецхране".

Зрэшты, слова "захоўваліся" зусім не адпавядае тым умовам, у якіх доўга знаходзіліся каштоўныя гістарычныя матэрыялы. Гэта хутчэй быў россып дакументаў, якія храналагічна ахоплівалі перыяд ад "Нашай Нівы" да заканчэння Другой сусветнай вайны. Складанай працай па разборцы, сістэматызацыі і каталагізацыі дакументаў занялася старэйшы архіварыус Людміла Фунікава пры кансультацыйным удзеле беларускіх гісторыкаў Ю. Юркевіча, А. Смаленчука, А. Вашкевіча, А. Чарнякевіча.

Без перабольшвання можна сцвярджаць, што многія дакументы гэтай калекцыі ўяўляюць сабой велізарную каштоўнасць для гістарычнай навукі. Людміла Фунікава сфарміравала 7 асноўных фондаў. Фонд "Беларускія таварыствы" будзе ўтрымліваць дакументы ТБШ, Віленскага аддзела Беларускага інстытута гаспадаркі і культуры, Беларускага выдавецкага таварыства, Беларускага таварыства помачы пацярпелым ад вайны (1914–1919), Та-

варыства помачы люднасці беларускіх земляў у Польшчы, пацярпелых ад неўраджаю ды інш. Таксама ствараецца асобны фонд дакументаў Беларускага кааператыўнага банка. Надзвычай цікавыя дакументы архіва/фонду Беларускага музея імя Івана Луцкевіча будуць аб'яднаныя ў адзін фонд з матэрыяламі Беларускага навуковага таварыства. Сярод іх – частка асабістага архіва Антона Луцкевіча (у тым ліку ягоны пашпарт грамадзяніна БНР). Знойдзеныя дакументы ўрадаў БНР 1919–1920 гг. далучаюцца да вядомага беларускім даследчыкам фонду 582 "Беларуская Народная рэспубліка". Будзе створаны асобны фонд "Беларуская сялянска-работніцкая Грамада і пасольскія клубы". У прыватнасці, можна будзе пазнаёміцца з пратаколамі сходаў гурткоў і спісамі "грамадоўцаў" Гродзенскага, Пастаўскага, Вілейскага, Ваўкавыскага ды інш. паветаў, канфіскаванымі рэчавымі доказамі па справе Грамады, часткай асабістага архіва С. Рак-Міхайлоўскага ды інш. Цікавая падборка матэрыялаў па гісторыі Беларускага студэнцкага саюза Універсітэта Стэфана Баторыя, магчыма, таксама ўтворыць асобны архіўны фонд. Фонд "Беларускі друк" будзе ўключаць матэрыялы рэдакцый газет "Наша Ніва", "Вечерняя газета", "Беларускае слова", "Беларуская борць", "Гоман", "Нёман" ды інш. Таксама трэба адзначыць дакументы па гісторыі Віленскай беларускай гімназіі, матэрыялы Камуністычнай партыі Заходняй Беларусі (пераважна лістоўкі) ды інш.

Цалкам магчыма, што ўжо ў 2012 г. стане магчымай даследчая праца з гэтымі матэрыяламі…

У рамках праекту ІГДБ "Беларусіка ў архівах і бібліятэках Літвы" ніжэй публікуюцца фрагменты некалькіх дакументаў, якія датычаць гісторыі Віленскага беларускага музея, "Нашай Нівы", а таксама асобы мовазнаўцы, гісторыка і палітыка Янкі Станкевіча (1891–1976). Дакументы маюць выразны гісторыка-антрапалагічны характар і дазваляюць убачыць гісторыю ў своеасаблівым "чалавечым вымярэнні".

Пры публікацыі захоўваюцца ўсе моўныя асаблівасці дакументаў. У квадратных дужках […] – устаўкі аўтара публікацыі.

"Госці" Віленскага беларускага музея імя Івана Луцкевіч. 1932 г.

Дакумент мае назву ***Кніга дзеля запісу гасьцей Беларускага Музэю ім. Івана Луцкевіча ад 01.I.1932 году да 21.VII.1939 году***[1] і ўяўляе сабой кнігу наведвальнікаў музея. "Госці" Беларускага музея павінны былі самастойна запісвацца ў Кнігу, і гэтыя запісы даволі часта ўтрымліваюць вельмі карысную інфармацыю, асабліва для гісторыка, які не цураецца антрапалагіч-

нага падыходу. Можна адшукаць інфармацыю пра колькасць наведвальнікаў, месца іх пражывання, сацыяльны статус, мову паўсядзённага карыстання або мову запісаў. Нават нацыянальнасць адлюстравалася ў некаторых запісах.

Вобраз "госця" музея часцяком надзвычай каларытны. Напрыклад, звяртаюць на сябе ўвагу згадкі пра "Беларусь" як месца жыхарства 27 наведвальнікаў[2]. Уражвае адносна вялікая колькасць "гасцей", якія не маглі самі запісацца па прычыне ўласнай непісьменнасці.

На старонках Кнігі сустракаюцца імёны людзей з аддаленых ад Вільні вёсак, якія неаднаразова наведвалі экспазіцыю. Адначасна "гасцямі" Беларускага музея былі знакамітыя постаці беларускага палітычнага, культурнага і рэлігійнага жыцця. У прыватнасці, свае аўтографы ў Кнізе пакінулі Францішак Аляхновіч, Аляксандр Уласаў, Міхась Забэйда-Суміцкі, Наталля Арсеннева, Пётра Сергіевіч, Уладзіслаў Талочка (пакінуў запіс: "Chaj żyvie Bielaruś!" 18.VII.32), Антон Неманцэвіч, Леў Гарошка, Язэп Германовіч, Янка Пазняк, Клаўдзій Дуж-Душэўскі, Чэслаў Сіповіч, Антон Шукелойць, Міхась Васілёк, Вітаўт Тумаш, Янка Станкевіч ды інш.

Матэрыялы Кнігі сведчаць пра інтэнсіўную дынаміку росту колькасці наведвальнікаў музея і дазваляюць сцвярджаць, што напярэдадні Другой сусветнай вайны музей перажываў росквіт. Відавочна пэўная змена характару працы Віленскага беларускага музея і значнае павышэнне яго адукацыйна-выхаваўчай ролі ў другой палове 1930-х гг.

Экспазіцыя Беларускага музея аказалася цікавай для жыхароў усёй II Рэчы Паспалітай, незалежна ад іх нацыянальнай або канфесійнай прыналежнасці. Пра яе ведалі далёка за межамі Беларуска-літоўскага рэгіёна. Але асабліва прыцягальнай яна заставалася для жыхароў Віленшчыны і Заходняй Беларусі. Найбольш "гасцей" было з Віленскага ваяводства (9265 запісаў), потым ішлі Беластоцкае (420), Навагрудскае (194), Палескае (56)[3].

У якасці дадатку прапануем увазе чытача расшыфраваныя старонкі запісаў у Кнізе за 1932 г. (арк. 2–3 адв.).

20. I. 1932 r. Prof. Dr Erwin Koszmider (Antokolska 64, m.1);

23. I. 1932 r. Др. Вітушка з Прагі Чэскай;

25. I. 1932 r. Serafin ...(прозвішча неразборліва) w. Karpowicze gm. ...(неразборліва);

25. I. 1932 r. Maciej ...(прозвішча неразборліва) (Kraków 19 III p.);

08. II. 1932 r. Экскурсія вучняў VI клясы В.Б.Г. у ліку 19 ас. В.Грышкевіч;

08. II. 1932 r. М. Шкялёнак;

08. II. 1932 r. … (прозвішча неразборліва) Mołodeczno;

16. II. 1932 г. М. Пецюкевіч;
17. II. 1932 г. Янка Пазьняк;
17. II. 1932 г. Пётра Сергіевіч;
19. II. Henryk Adlanicki-Poczobutt;
19. II. Leonidas ...(прозвішча неразборліва);
19. II. Хведар Ілляшэвіч;
28. II. Проф. Гловінскі (украінец);
15. III. Jan Kryńko;
31. III. Adam ...(прозвішча неразборліва);
[31. III] Janusz Twardowski;
12. IV ...(прозвішча неразборліва), А. Морусь, Р. Шавейко. З-пад Міру;
13. V. 31 ...(прозвішча неразборліва) З-пад Міру;
20. V. 32 Prof. Dr. Wł.Antoniewicz z Warszawy (З экскурсіяй з Ун-та С.Б. – 10 асоб);
21. V. 32 Другая кляса ВБГ (8 вучняў і вучыцель Ільляшэвіч);
27. V. 32 Экскурсія сялян з Лебедзева Маладэч. пав. 38 асоб;
1. VI. 32 Янка ...(прозвішча неразборліва);
1. VI. 32 Bolesław ...(неразборліва)-Damieyko w. ...(неразборліва) pow. Nowogrudskiego;
1. VI. 32 Wycieczka przewodników kół krajoznawczych w Wilnie (W. Budkiewicz, G. Rybakówna, G. Makowska ...(тры подпісы неразборлівыя);
Wycieczka uczniów gimnazium w Wilejce zwiedziła zbiory osób 22 w dniu 3 czerwca 1932 r (прозвішча неразборліва);
4. VI. 1932 году. Інж. Мікалай Гарошка;
8. VI. 1932 Група вучняў В.Б. Гімназіі – 12 асоб;
10. VI. 1932 р. Володімір … (прозвішча неразборліва);
8. VII. 1932 г. Васіль Матысік;
[тэкст на ідыш пра наведванне Музея 16.06.1932 г. – 21 асоба];
[тэкст на французскай мове пра наведванне Музея 16.06.1932 г. – 21 асоба];
О. Іриней Назарко ЧСВВ з Лаврова ад Ст. Самбір;
Chaj żywie Bielaruś! O.Wł.Tołoczka 18. VII. 32;
19. VII. 32 [неразборлівы тэкст на англійскай мове] Emil Lengyel … (прозвішча неразборліва);
18. VIII. 1932 А. Уласаў;
25. VIII. 1932 lbr. S. Stang;
29. VIII. 1932 lbr. S. Stang Kristinelundvei 14, Oslo;

30. VIII. 1932 Dr Gregor Wirschubski, Berlin-Wilwerschof, … (далей неразборліва);

19. IX. 32 Dyrektor … (прозвішча неразборліва) Wilno, ul. Domin., 3;

22. IX. 32 Экскурсія вучняў IV кл. Віл. Беларускай гімназіі ў ліку 30 асоб. М. Іляшэвіч;

22. IX. 32 … (прозвішча неразборліва);

29. IX. 32 h. W. Časnowič;

30. IX. 1932 C. Januszkowski;

7. X. 1932 … (прозвішча неразборліва);

13. X. 32 Экскурсія вучняў V і II клясы Віл. Белар. Гімназіі ў лічбе 53 асоб. Мік. Іляшэвіч, вучыцель;

14. X. 32 Р. Каплінскій. Berlin … (далей неразборліва);

18. X. 32 … (прозвішча неразборліва);

25. X. 32 Экскурсія V кл. Праваслаўнае Духоўнае Сэмінарыі ў Вільні. 18 асобаў. Я. Станкевіч, вуч. белар. языка;

25. X. 32 Helena Romer-Ocheńkowska;

27. X. 1932 Я. Курчонка, Навіны, Кашалёвскай воласці;

7. XI. 1932 Экскурсія II кл. В.Б.Г. у ліку 17 асоб. Вуч. … (прозвішча неразборліва);

7. XI. Д-р Галубянка з Прагі Чэскай;

7. XI. Wycieczka kursu II Państw. Semin. Naucz. W Wilnie. Osób 24. Kierownik … (прозвішча неразборліва);

11. XI. Іван Папельніцкі в. Рудоўляны пав. Гродно;

12. XI. … (прозвішча неразборліва) Наваградак;

15. XI. 1932 r. 70 osób. Uczniowie gimnazium J.Słowackiego oraz gimn. im. Św.Kazimierza w Nowowilejce. Kierownik wycieczki … (прозвішча неразборліва);

18. XI. Michał Rauba;

26. XI. … (прозвішча неразборліва) [тэкст на ідыш];

27. XI. 32 Wycieczka Koła krajaznawczego gimnazium A. Mickiewicza. os. 31;

28. XI. Група работнікаў (7 асоб), занятых пры рамонце ў Бел. Гімназіі;

10. XII. 32 Dr Rejzenberg, Wilno, ul. Pohulanka 1;

[10. XII] Dr. … (прозвішча неразборліва) Berlin, … (далей неразборліва);

14. XII. Анна Каптур.

Два тыдні з жыцця рэдакцыі “Нашай Нівы”. 1915 г.
(паводле дэбетарска-крэдытнай кнігі)

У калекцыі дакументаў Аддзела рукапісаў Бібліятэкі імя Урублеўскіх Літоўскай акадэміі навук захавалася **Кніга дэбету/крэдыту рэдакцыі за 1915 г.**, у якой невядомы нам “касір” скрупулёзна фіксаваў прыбыткі (“дэбет”) і выдаткі (“крэдыт”) касы газеты.

Для публікацыі былі адабраныя два тыдні, якія даволі поўна адлюстроўваюць бягучыя фінансавыя аперацыі рэдакцыі “Нашай Нівы”. Між іншым яны сведчаць пра фінансавае становішча прызнанага цэнтру беларускага Адраджэння пачатку XX ст., а таксама пра выключную фундатарскую ролю Івана Луцкевіча (у кнізе ён фігуруе як “п.Ів.”). Запісы кнігі сведчаць, што на працягу студзеня–жніўня 1915 г. ён унёс у касу рэдакцыі 1077 руб. 75 кап. (!) Апроч таго, І. Луцкевіч аплачваў некаторыя рэдакцыйныя выдаткі.

Гэты дакумент дазваляе пазнаёміцца з многімі падпісчыкамі “Нашай Нівы”. У прыватнасці, звяртае на сябе ўвагу імя ксяндза Францішка Грышкевіча, які ў 1909 г. у Гродне заснаваў Гурток беларускай моладзі. У 1912 г. пад ціскам свайго духоўнага кіраўніцтва ён быў вымушана пакінуць Гурток. Зоська Верас (Людвіка Сівіцкая) ва ўспамінах нават заўважыла, што Ф. Грынкевіч наогул “адышоў ад беларускіх справаў”[4]. Аднак студзеньская падпіска на “Нашу Ніву” сведчыць пра тое, што на самой справе цікавасці да беларускай справы ён не згубіў.

<u>23 па 29 студзеня 1915 г. (арк. 3 адв. – 4)</u>
“Дэбэт” (прыбытак)
23 – ад п.Ів. – 10.00[5];
24 – за падпіску Л.Н. Тарарока – 1.35;
24 – за падпіску кс. Ф. Гринкевича – 2.50;
24 – за падпіску К. Драздовіча – 1.25;
26 – за падпіску Ж.Л. Усьціновіч – 11.00;
26 – за падпіску А.И. Журавлёву – 2.50;
26 – за падпіску Сахо – 5.95;
28 – за падпіску А.Х. Макавца – 0.90;
28 – за падпіску П.А. Прокоповича – 3.00;
28 – за падпіску И. Ваньковича – 2.50.

“Крэдыт” (выдаткі)
23 – карасін – 0.33;

23 – звозчыкі ў цэнзуру – 0.40;
23 – маркі на эксп. № 3 "Н.Н." – 16.00;
24 – Купале – 4.00;
26 – Знамяроўскаму ў рах[унак]. № 3 "Н.Н." – 5.00;
26 – за 4 білеты на "Залёты" – 6.00;
26 – прыслузе – 2.50;
26 – спірытус – 0.48;
26 – папраўкі клямкі да дзьвярэй – 0.60;
26 – Купале – 1.00;
26 – Bielarusu (падпіска) – 1.35.

<u>15 па 21 красавіка 1915 г. (8 адв. – 9)</u>
"Дэбэт" (прыбытак)
16 – за падпіску Тышыньскаго – 2.50;
16 – за падпіску Мончунской (рэд.) – 5.00;
17 – ад п. Ів. – 20.00;
18 – ад п. Ів. – 15.00;
18 – ад п.Ів. – 35.00;
19 – за "Н.Н." і "Bielarus" – 0.8;
19 – за "Н.Н." – 0.5;
19 – за падпіску Ільношко (рэд.) – 1.25;
19 – ад. п.Ів. – 15.00;
20 – за маркі – 0.30;
20 – за падпіску Е. Городня – 1.25;
20 – за падпіску K-Leskowicz – 2.13;
20 – за падпіску кс. Мажановіча – 2.92;
20 – за падпіску Г. Корновскай – 2.50;
20 – ад. п. Ів. – 25.00.
"Крэдыт" (выдаткі)
16 – Купале – 5.00;
16 – Бядуля (пабрано з касы) – 14.00;
17 – прамакацельная папера – 0.20;
17 – Знамэроўскаму за набор № 9,10 – 20.00;
17 – клішэ Беларусі ў Данціг – 15.00;
18 – эксп. № 11 "Н.Н." – 15.00;
18 – Бядулі – 20.00;
19 – спірытус – 0.48;
19 – Купале – 1.00;

19 – звозчык у цэнзуру – 0.20;

19 – у рах[унак] Знамэроўскаму наборшчыку за папраўкі у “Н.Н.” №№ 10 і 11 – 0.20;

19 – за прыноску “Н.Н.” з друкарні – 0.10;

19 – расходы на эксп. № 11 “Н.Н.” – 0.50;

19 – друкарні Кухты ў рах[унак] – 15.00;

20 – газэтчыку за газ. “День” – 1.00;

20 – на звозчыка … (далей неразборліва) – 0.50;

20 – прыслузе – 3.00;

20 - п. Ів. (падп. Корнаўскай) – 2.50;

20 – Купале – 25.00;

20 – папера для накрываньня сталоў – 0.14;

21 – карасін – 0.33;

22 – дворніку на Вялікдзень – 1.00.

Нескладаная матэматычная аперацыя дазваляе сцвярджаць, што з 23 па 29 студзеня 1915 г. прыбытак касы рэдакцыі склаў 48.95 руб., а выдаткі – 37.36 руб. З 15 па 21 сакавіка прыбытак раўняўся 129.75 руб., а выдаткі – 140.87 руб.

Навуковы аналіз гэтага дакумента дапаможа прачытаць многія невядомыя старонкі гісторыі славутай беларускай газеты.

Лета з жыцця Янкі Станкевіча (1908?)

Славуты беларускі мовазнаўца, гісторык, грамадскі дзеяч, доктар славянскай філалогіі і гісторыі Янка Станкевіч (1891–1976) быў адным з найбольш адукаваных дзеячаў сярод віленскай беларускай грамадскасці. Вядома, што ён закончыў Віленскую каталіцкую духоўную семінарыю, Віленскую беларускую гімназію і Карлаў універсітэт у Празе. Але пачынаўся ягоны навуковы і культурніцкі шлях у Ашмянах. Няпоўную сярэднюю адукацыю Я. Станкевіч атрымаў у Ашмянскім гарадскім вучылішчы, якое закончыў у 1909 г. Цікава, што разам з ім адукацыю ў Ашмянах атрымлівалі Язэп Германовіч, Янка Вярсоцкі, Адам Станкевіч, Францішак Чарняўскі, Віктар Шутовіч. Даследчыкам варта прыглядзецца да гэтай навучальнай установы, з якой выйшла столькі адданых беларускай справе людзей...

А пакуль прапаную ўвазе чытача тэкст школьнага сачынення вучня III класа Ашмянскага гарадскога вучылішча Івана (Янкі) Станкевіча “Как я провёл лето”[6]. Ягоны тэкст даносіць да нас атмасферу летніх канікул “ашмянскага школьніка” ў роднай в. Арляняты Ашмянскага пав. на пачатку XX ст.

Можна выказаць меркаванне, што сачыненне пісалася ў верасні 1908 г. На школьным сшытку пазначана, што ягоны аўтар Я. Станкевіч быў вучнем III класа. Як вядома, Ашмянскае вучылішча было трохкласным і ў выпускным III класе навучанне ішло адзін год.

…Многія пакаленні беларускіх дзетак пісалі аналагічныя сачыненні на пачатку чарговага навучальнага года. Гэтыя тэксты не захаваліся. Між тым яны маглі б стаць унікальнай гісторыка-антрапалагічнай крыніцай вывучэння мінулага. Сачыненне Янкі Станкевіча яскрава сведчыць пра гэта.

Праўда, настаўнік ацаніў яго толькі на "3". За лета вучань III класа Янка Станкевіч сапраўды забыў расейскую мову. Ягоныя арфаграфічныя памылкі – з большага вынік "арляняцкай" рэбеларусізацыі.

Как я провёл лето

Двое летния (их)[7] месяца, июнь и июль, я провёл на родине в деревне вдали от городского шума. Первые дни вакации я употребил на отдых. Потом помогал отцу в хозяйстве и отчасти читал книги, которых на (в) деревне очень трудно было достать. Жизнь моя проходила следующим образом. Утром, нужно признаться, вставал я довольно поздно, впрочем (и) не было куда спешить. Умывшись и помолившись Богу(,) пил чай. Потом ходил давать уроки двум мальчикам, которых мне нужно было подготовить к экзамену в городское училище. Ученики мои занимались хорошо(,) и я надеялся, что они выдержат экзамен блистательно. После уроков я приходил домой и отправлялся на охоту, где не всегда случалось убить хотя бы (одного) зайца. Между (тем) время шло вперёд. Вскоре наступил июль месяц. Жизнь моя продолжалась однообразно. Вскоре начиналось время сенокоса(,) и я решил помогать(чь) отцу косить. Каждый день с восходом я выходил с отцом косить. Потом сушили сено, складывали (его) в копны и возили в гумно. Сенокос приближался к концу, а вместе с ним и время моего отъезда. За эти два месяца, из которых только в конце второго мне пришлось поработать, как следует, я успел многое позабыть из того, чему учился в училище.

Прыведзеныя дакументы ды іх фрагменты сведчаць пра важнасць крыніцазнаўчага праекту ІГДБ. Яго рэалізацыя дазволіць выявіць новыя дакументы, а таксама паспрыяе больш уважліваму прачытанню ўжо вядомых матэрыялаў. Гісторыка-антрапалагічны падыход утрымлівае вялікі патэнцыял гісторыяпісання, у якім Беларусь і беларусы з'яўляюцца не толькі аб'ектам гістарычнага даследавання, але і суб'ектам гістарычнага працэсу.

Укладальнік *Аляксандр Смалянчук*

Заўвагі

1 Аддзел рукапісаў Бібліятэкі імя Урублеўскіх Літоўскай Акадэміі навук. F 21, vnt. 2049. Запісы друкуюцца пераважна на мовах "гасцей" музея.

2 Паводле падлікаў студэнткі магістратуры ЕГУ Насты Юркевіч (семестровая праца "Кніга дзеля запісу гасьцей…" як крыніца па гісторыі Віленскага беларускага музея імя І. Луцкевіча (абаронена летам 2011 г.).

3 Тамсама.

4 Зоська Верас. Горадзенскі гурток беларускай моладзі (1909–1914) // Горад святога Губерта. Краязнаўчы альманах. Выпуск першы. Пад рэд. А. Смаленчука. – Сейны, 2002. – С. 94.

5 Разлікі рабіліся выключна ў расійскіх рублях, якія нават не пазначаліся ў кнізе.

6 Аддзел рукапісаў Бібліятэкі імя Урублеўскіх Літоўскай акадэміі навук. F 21, vnt. 575, l. 1–2.

7 У круглых дужках пазначаныя выпраўленні або ўстаўкі настаўніка.

ФАЛЬКЛАРЫСТЫЧНЫ АРХІЎ БЕЛАРУСКАГА МУЗЕЯ ІМЯ ІВАНА ЛУЦКЕВІЧА: ВЯРТАННЕ ПРАЗ 65 гадоў

Вольга Лабачэўская

(Менск)

Summary

For many years the fate of the folklore archive of the Ivan Luckievič Belarusian Museum in Vilna (1921–1944) remained unknown. Thanks to some Lithuanian colleagues, it has been rediscovered in the archives of the Institute of Lithuanian Literature and Folklore, where it had been kept for more than half a century.

In this article, the author attempts to describe and roughly classify the documents of the Belarusian folklore archive. The classification is done by names of the persons of Belarusian culture associated with the documents. This cataloguing might be useful for further work with personal archives of Belarusian folklorists, ethnographers and historians, as well as for further studies and publications. Some very interesting documents from this archive are now published for the first time. They show that there was a great interest in folklore heritage among Belarusian intellectuals in 1910–1940s.

Лёс першага нацыянальнага Беларускага музея, заснаванага вядомым дзеячам беларускага Адраджэння, калекцыянерам, археолагам, этнографам Іванам Луцкевічам (1881–1919), які быў адчынены ў 1921 г. Беларускім навуковым таварыствам у Вільні, як вядома, драматычны. Яшчэ ў 1929 г. М. Каспяровіч пісаў, што музей у Вільні "знаходзіцца пад вечнай небяспекай знішчэння"[1]. Нягледзячы на цяжкія ўмовы існавання, музей у 1920–1930-я гг. дзейнічаў

і папаўняўся, амаль без страт перажыў ваенны час. Пасля вызвалення Вільні ад нямецкіх акупантаў у кастрычніку 1944 г. Беларускі музей быў ліквідаваны пастановай СНК Літоўскай ССР. Вынікам працы Ліквідацыйнай камісіі стаўся падзел збораў Беларускага музея паміж Літоўскай і Беларускай ССР у чэрвені 1945 г.[2] Знішчэнне Беларускага музея прывяло да таго, што значная частка яго каштоўных збораў была страчана для беларускага народа, выключана з працэсу вывучэння і развіцця нацыянальнай культуры[3].

Дзякуючы кантактам з літоўскімі калегамі, я даведалася, што ў Вільні існуе невядомы спецыялістам беларускі фалькларыстычны архіў, звязаны з Беларускім музеем. Аб гэтым архіве стала вядома ў 2006 г. пасля публікацыі літоўскім этнамузыколагам Аўшрай Жычкене ў "Tautosakos darbai" ("Фальклорныя штудыі") Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору невялікага паведамлення аб існаванні ў гэтым Інстытуце фонда матэрыялаў па беларускаму фальклору з Беларускага музея імя Івана Луцкевіча з ілюстрацыямі некалькіх музычных узораў (надрукаваныя ноты з тэкстамі)[4]. Першым з беларускіх навукоўцаў пазнаёміўся з гэтым архівам даследчык культуры літоўскай этнічнай меньшасці на Беларусі Юрась Унуковіч.

Адкрыццё невядомай часткі калекцыі былога Беларускага музея ў Вільні можна ўспрымаць як невыпадковасць. У гэтым годзе споўнілася 90 год з часу заснавання першага нацыянальнага музея. І ў адпаведнасці з гістарычнай справядлівасцю ягоныя скарбы вяртаюцца да нас.

На пачатку 2009 г. па хадайніцтву літоўскага археолага Вікінтаса Вайткявічуса і фалькларысткі Дайвы Вайткавічэне, дзякуючы ласкавасці Аўшры Жычкене і супрацоўнікаў архіва фальклору Літоўскага інстытута літаратуры і фальклору, я атрымала магчымасць пазнаёміцца з матэрыяламі фонду беларускага фалькларыстычнага архіва. Фонд складаюць тры скрыні папяровых дакументаў у выглядзе сшыткаў, асобных аркушаў і тэматычных падборак. Скрыні пазначаныя сігнатурай рукапіснага фонду літоўскага фальклору (LTR 7579) і маюць парадкавыя лічбы I, II, III. У дзесяці скрынях з сігнатурай LTR 2646 захоўваецца картатэка ўзораў беларускіх фальклорных мелодый, усяго каля 1000 картак. Да гэтага часу фонд беларускага фалькларыстычнага архіва не сістэматызаваны і не апрацаваны належным чынам, не існуе вопісаў дакументаў, што ўскладняе выкарыстанне матэрыялаў беларускімі даследчыкамі.

У артыкуле зроблена спроба апісання і першапачатковай класіфікацыі дакументаў фонду беларускага фалькларыстычнага архіва ў адпаведнасці з персаналіямі беларускай культуры, з якімі яны звязаныя. Гэта будзе карысным для далейшай працы з архівам беларускіх фалькларыстаў, этнографаў, гісторыкаў, для яго вывучэння і ўвядзення ў навуковы і грамадскі ўжытак[5]. Упершыню

публікуюцца выбраныя намі з фонду архіва некаторыя надзвычай цікавыя дакументы, якія сведчаць аб вялікай зацікаўленасці ў вывучэнні фальклорнай спадчыны свайго народу, якая сфарміравалася ў колах беларускай інтэлігенцыі ў перыяд 1910–1940-х гг.

Гісторыя віленскага фонду беларускага фальклярыстычнага архіва

Калекцыя матэрыялаў патрапіла ў Літоўскі інстытут літаратуры і фальклору імаверна ў 1945 г. пасля ліквідацыі Беларускага музея ў Вільні, калі яго зборы былі падзеленыя і апынуліся ў розных літоўскіх і беларускіх установах. Найбольш каштоўная і вялікая па колькасці іх частка была перададзена Гісторыка-этнаграфічнаму музею Літвы і Цэнтральнай бібліятэцы АН Літвы (цяпер Бібліятэка імя Урублеўскіх АН Літвы), меншая вернута Беларусі, дзе яе размеркавалі паміж Дзяржаўным музеем БССР (цяпер Нацыянальны музей гісторыі і культуры Беларусі), Дзяржаўным мастацкім музеем БССР (цяпер Нацыянальны мастацкі музей Рэспублікі Беларусь), Нацыянальным гістарычным архівам, Дзяржаўным архівам-музеем літаратуры і мастацтва, Дзяржаўным архівам кінафотадакументаў, Цэнтральнай фундаментальнай бібліятэкай імя Якуба Коласа НАН Беларусі[6].

Падзел збораў Беларускага музея праходзіў без удзелу віленскіх і беларускіх дзеячаў культуры, большасць з якіх на той час была арыштавана і рэпрэсавана савецкімі ўладамі, у т.л. і Антон Луцкевіч, які ўласна і стварыў музей, а потым быў ягоным кіраўніком (арыштаваны ў 1939 г.). У працы Ліквідацыйнай камісіі па размеркаванні збораў Беларускага музея прымаў удзел Владас Дрэма (1910–1995), які з 1939 па 1944 год працаваў у Беларускім музеі. Ён добра ведаў фонды музея, і, відаць, не без яго зацікаўленасці найбольш каштоўная частка рэчавых экспанатаў Беларускага музея патрапіла ў Этнаграфічны музей (цяпер Нацыянальны музей Літвы) у Вільні, куды В. Дрэма ў 1945 быў прызначаны на пасаду дырэктара.

Архіўны збор Беларускага музея імя Івана Луцкевіча быў вельмі багаты і вялікі, але ён не быў належным чынам апрацаваны[7]. Якраз гэтым можна патлумачыць тое, што на дакументах беларускага фонду няма пячатак Беларускага музея і яго інвентарных нумароў. Некаторыя дакументы маюць нататкі алоўкам на літоўскай мове, частка іх згрупавана ў падборкі, падпісана і датавана 23.03.1943 г. Магчыма, нататкі належаць В. Дрэме, які ўпарадкаваў зборы музея і яго архіў, бо пытанне аб перадачы калекцыі музея ў Беларусь упершыню паўстала яшчэ напярэдадні вайны[8].

Фальклярыстычная частка архіва Беларускага музея, якая тычыцца выключна беларускай культуры і дзеячаў беларускага культурна-асветнага руху, не была перададзена ў Беларусь. Яна засталася ў Вільні і апынулася ў Інстытуце літоўскай літаратуры і фальклору. Верагодна, картатэка беларускіх мелодый і запісы фальклорных матэрыялаў уяўлялі цікавасць для літоўскіх этнамузыколагаў і фальклярыстаў як параўнальны матэрыял. Аб існаванні беларускага фонду ў фальклорным архіве Інстытута забыліся на доўгія гады. У 1960 г. была апрацавана картатэка беларускіх мелодый – усяго 906 картак. Але да апошняга часу беларускія фальклярыстычныя матэрыялы заставаліся незапатрабаванымі. У 2006 г. Аўшрай Жычкене была разабрана другая частка гэтага фонду і падрыхтавана згаданая публікацыя. Пры гэтым, дарэчы, было знойдзена яшчэ 100 картак каталога беларускіх мелодый.

Дакументы фонду беларускага фальклярыстычнага архіва, якія паходзяць з Беларускага музея імя Івана Луцкевіча, датуюцца перыядам з 1817 па 1944 г. і тэрытарыяльна ахопліваюць большую частку Беларусі, а таксама беларускае этнічнае памежжа ў Латвіі і на Смаленшчыне.

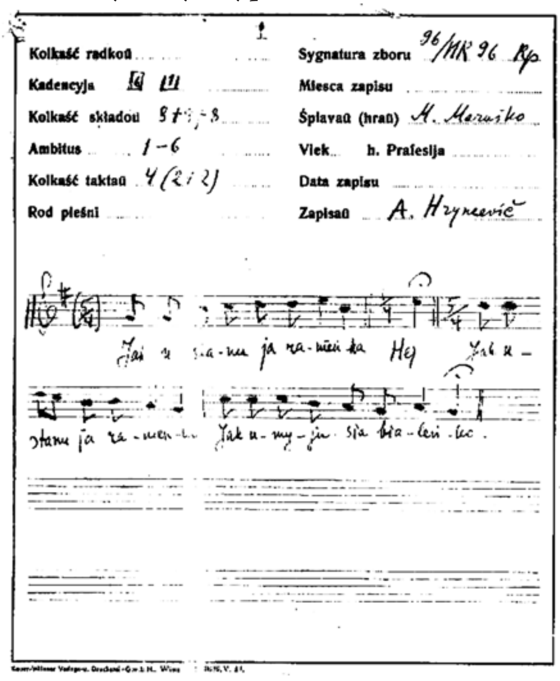
Архіўныя дакументы можна размеркаваць па некалькіх групам.

Картатэка мелодый беларускага фальклору

Найбольш каштоўная частка архіва – картатэка ўзораў беларускіх фальклорных мелодый, якая ўключае больш за 1000 картак. На кожнай з іх пазначаны нумар мелодыі, на беларускай лацінцы прыведзеныя звесткі: сігнатура збору, месца запісу мелодыі, прозвішча, ад каго яна запісана, хто і калі зрабіў запіс; музычная характарыстыка мелодыі: кадэнцыя, колькасць складаў, амбітус, колькасць тактаў, жанр песні. На картках запісаны два-тры радкі нот і словы песні. Кардонныя карткі маюць памер 18 х 22 см. Яны былі надрукаваныя ў 1943 г. у друкарнях "Švitures" і "Kauen-Wilnaer Verlags-u, Druckerei – G.m.b.H., Wilna" ў 1944 г., аб чым сведчаць змешчаныя на іх выходныя дадзеныя і дата вырабу.

Аўшра Жычкене апублікавала некаторыя з запісаў гэтай картатэкі. Найбольш даўняя песня "Ой, у полі жыла" з-пад Мозыра (№ 770) была перапісана Рамуальдам Зямкевічам з штамбуха З. Горват, датаваным 1849–1855 гг. Да 1881 г. адносіцца запіс валачобнай песні з Гомельскага павета З. Радчэнка (№ 912). Запісы мелодый і слоў для танцаў "Кадрыль", "Трасуха", "Цярэшка", талочныя і веснавыя песні ў 1909–1911 гг. зроблены этнографам Еўдакімам Раманавым. Ёсць у картатэцы запісы 1911 г. С. Каньскага, Сымона Рак–Міхайлоўскага. Шмат запісаў належыць Антону Грыневічу: дзіцячая песня "Яш-

чур” з Свенцяншчыны (№ 886), гульня “Явар” з Валожыншчыны (№ 909), велікодная песня “Хто ў полі рана гукае” (№ 260), “Мамулечка, мамулечка радная” з в. Трашчанкі Бабрускай воласці (№ 48), вясельная з в. Падсаддзя (№ 23), дзіцячая з Ашмян (№ 240), хрэсбінная з в. Скудучы (№ 89), велікодная з в. Жукаўка (№ 279), жніўная з в. Карпілаўка (№ 257). Гэта толькі выбраныя прыклады беларускіх мелодый з вялізнай па колькасці картатэкі, якая з’яўляецца вынікам збіральніцкай працы многіх даследчыкаў беларускага музычнага фальклору. Так склалася, што гэты каштоўны збор быў выведзены з ужытку беларускай навукі і культуры на шмат дзесяцігоддзяў.



Мал. 1. Узор карткі з картатэкі беларускіх мелодый

Падчас працы над артыкулам высветлілася, што ў Вільні захоўваецца хоць і вялікая, але няпоўная картатэка беларускіх мелодый са збору Беларускага музея. З дапамогай вядомага беларускага архівіста Віталя Скалабана атрымалася знайсці ў Мінску другую частку гэтай картатэкі, якая пры падзеле Беларускага музея ў 1945 г. усё ж патрапіла ў Беларусь. Карткі з нотамі песень і звесткамі, калі, ад каго і кім яны запісаныя можна ўбачыць у фотатэцы Музея Вялікай Айчыннай вайны. На вялікі жаль, гэта частка каталогу ў свой час не трапіла ў поле зроку прафесійных этнамузыкантаў і фалькларыстаў. Тагачасныя супрацоўнікі музея трактавалі яе як падручны (?!) матэрыял для складання фо-

татэкі свайго музея. Карткі, прывезеныя з Вільні, разрэзвалі на дзве часткі і запаўнялі з адваротнага чыстага боку інфармацыяй аб музейных фотаздымках. Зараз ужо немагчыма сказаць, колькі картак архіва беларускіх мелодый са збору Беларускага музея было такім чынам знішчана. Па словах цяперашніх супрацоўнікаў музея, картак было некалькі дзясяткаў. Можна меркаваць, што ў цэлым картатэка налічвала больш за 1000 адзінак захавання.

Застаецца адкрытым пытанне, хто ў часы вайны зрабіў картатэку беларускіх мелодый? Яе складальнікамі маглі быць музыканты, якія працавалі ў гэты час у Беларускім музеі, напр. польскі кампазітар Тадэўш Шэлігоўскі (1896–1963) або выпускнік Віленскай кансерваторыі і супрацоўнік кафедры этнаграфіі і этналогіі Віленскага ўніверсітэта этнамузыколаг Генадзь Цітовіч (1910–1986).

З картатэкай беларускіх мелодый, напэўна, звязаны "Каталог архіва беларускіх народных песняў, уложаны Шэлігоўскім" (*машынапіс),* які адшукаўся сярод дакументаў другой часткі фонду беларускага фалькларыстычнага архіва. Тадэўш Шэлігоўскі ў 1938–1939 гг. выкладаў кампазіцыю ў Віленскай кансерваторыі і, магчыма, у гэты час ім і быў створаны гэты каталог. У Вільні захоўваецца толькі частка каталогу, складзенага па альфабэтычнаму прынцыпу на беларускай лацінцы (спіс, ноты, словы), пазначаны літарамі ад *A* да *G*. Другая частка каталогу Т. Шэлігоўскага знаходзіцца ў Мінску ў аддзеле рэдкіх кніг і рукапісаў Цэнтральнай бібліятэкі імя Якуба Коласа НАН Беларусі, у фондзе № 8.

Архіўныя дакументы Антона Грыневіча (1877–1937)

Большую частку віленскага беларускага фалькларыстычнага фонду складаюць дакументы, звязаныя з іменем фалькларыста, збіральніка і папулярызатара беларускіх народных песень, выдаўца, педагога і кампазітара Антона Грыневіча. Яны патрапілі ў архіў Беларускага музея не пазней 1925 г., калі А. Грыневіч пераехаў з Вільні ў Мінск. Ён узначаліў песенную камісію Інбелкульта, з'яўляўся сакратарам яго музычнай падсекцыі, а ў 1933 г. быў арыштаваны па справе "Беларускага нацыянальнага цэнтра".

Частку дакументаў складаюць рукапісы і машынапісы выданняў А. Грыневіча па беларускаму фальклору: "Навучальнік першых музычных правілаў" (*машынапіс*), "Беларускі дзіцячы сьпеўнік. З беларускіх народных матываў і лірыкі. Сабрана ў 1905–1923 гг." (*рукапіс, мышынапіс выдання 1925 года*), "Школьны спеўнік" (*машынапіс выдання 1920 года*). Ёсць тут і асобнік першага беларускага падручніка "Навука сьпеву (правілы і практыка)" для выкарыстання ў беларускіх пачатковых школах, які быў надрукаваны ў

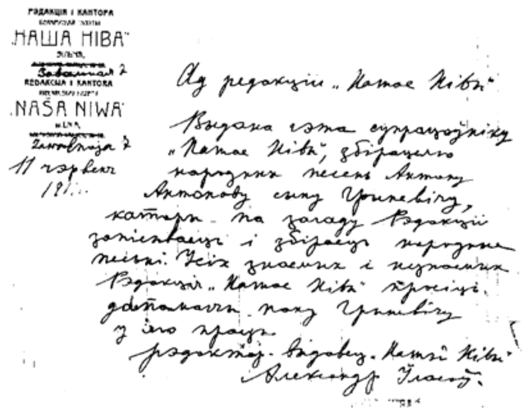
Вільні ў 1923 г. на сродкі аўтара з дазволу камісіі Беларускага навуковага таварыства з падарункавым надпісам: "Паважанаму пану Антону Луцкевічу. 29.X.1923".

Другую частку дакументаў складаюць шматлікія разрозненыя фальклорныя запісы А. Грыневіча, пачынаючы з 1910-х гг. у розных мясцінах Беларусі. Назавём некаторыя з іх:

- Дзве папкі "Музычныя матэрыялы Ант. Грыневіча"[9] і "Беларускія народныя песні з апіс. мелодыяў", падборкі "Запісы бел. народ. песні і іншыя рукапісы", "Песні і гульні", "Беларускія песні" (*машынапіс*), якія запісаны на лацінцы з перакладам на нямецкую мову (яны пранумараваны, пазначана, ад каго яны запісаны);
- "Апісанне танцаў Лявоніха і Юркі зроблена паводле таго, як танцаваў наш першы балетны артыст Ігнат Буйніцкі" са схемамі іх выканання;
- Запісы песень з-пад Дзісны ад Казіміра Грыневіча (талочная, купальская), ад Марыі Іванаўны Марушкі з в. Весялова (купальская), ад Пелагеі Нікіфараўны Чыганёвай з в. Трашчанкі Бабруйскай вол. (купальская), ад Дзяніса Крывадубскага са Слуцка (валачобная), ад жанчын в. Касюкі Начайскай вол. Лепельскага пав. Віцебскай губ., з голасу А. Смоліча з в. Басавічы з-пад м. Свіслач (калядная), з Віцебскага пав. (калядная), з Будслава Вілейскага пав., з мясцін каля Баранавіч Наваградскага пав., з Сенненскага пав. Магілёўскай губерні;
- Чарнавікі розных нот, сярод якіх народная песні "У чыстым полі яліначка" (рэкруцкая), запісаная А. Грыневічам ад мастака Язэпа Драздовіча з Дзісеншчыны ў музычнай апрацоўцы М.В. Анцава.

Акрамя песень, ёсць запісы абрадаў, якія рабіў А. Грыневіч, напрыклад "Хрэсбіны". Са збору Беларускага музея ў Вільні". Запісана ад Марыі Дзямянчонак з в. Падсадзіс Начайскай вол. Лепельскага пав. Віцебскай губ., 2.VII.1911 (*машынапіс на лацінцы*) і "Вяселле" (*машынапіс*).

Да трэцяй групы дакументаў належыць перапіска А. Грыневіча, у якой знаходзіцца некалькі важных лістоў для даследавання біяграфіі беларускага фальклярыста і дзеяча культуры. Сярод іх два дакументы, выдадзеныя А. Грыневічу на бланку газеты "Наша Ніва". Першы з датай 11.06.1911 г. уяўляе сабой рэкамендацыйны ліст для збору фальклору, мае наступны змест: "Ад рэдакцыі "Нашае Нівы". Выдана гэта супрацоўніку "Нашае Нівы", збірацелю народных песень Антону Антонаву сыну Грыневічу, каторый па загаду Рэдакцыі запісываець і збірае народныя песьні. Усіх знаёмых і незнаёмых Рэдакцыя "Нашае Нівы" просіць дапамагчы пану Грыневічу ў яго працы. Рэдактар-выдавец "Нашае Нівы" Аляксандр Уласаў".


РЭДАКЦІЯ І КАНТОРА
„НАША НІВА"
Завальная 7
REDAKCIA I KANTORA
„NAŠA NIWA"
Zawalnaja 7
11 чэрвеня 191..

Ад рэдакцыі „Нашае Нівы"

Выдана гэта супрацоўніку „Нашае Нівы", збіраючаму народных песень Антону Антонову сыну Грыневічу, каторы па загаду Рэдакцыі запісываець і збіраець народные песьні. Усіх знаёмых і незнаёмых Рэдакцыя „Нашае Нівы" просіць дапамагаць пану Грыневічу у яго працы.

рэдактар-выдавец „Нашай Нівы"
Александр Уласаў.

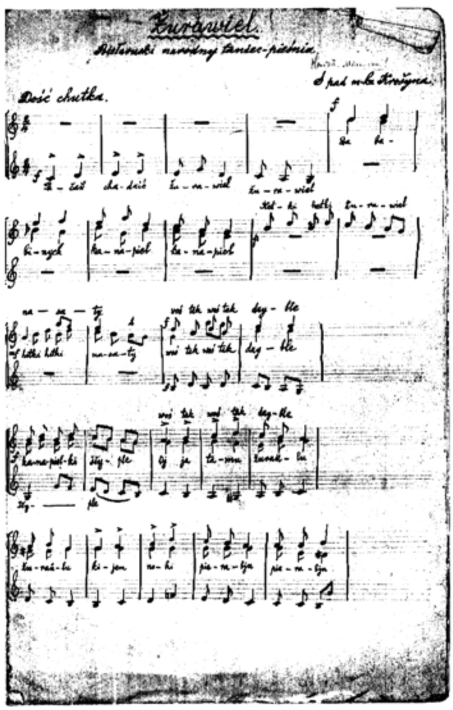
Мал. 2. Пасведчанне, выдадзенае А. Грыневічу рэдакцыяй газеты "Наша Ніва" ў 1911 г.

У другім дакуменце ад 21.07.1912 г. чытаем: "Рэдакцыя газеты «Наша Ніва» і выдавец беларускіх кніжак А. Грыневіч гэтым зрабілі ўмову, па каторай рэдакцыя павінна рабіць на першай стар. газеты для п. Грыневіча абвестку ўсяго яго выдання, пасля выхаду кожнай новай кніжкі, а п. Грыневіч павінен як плату прысылаць рэдакцыі па пятнаццаць (15) экзэмпляраў каждай новай кніжкі і ўкладаць да друку самую абвестку, тэкст каторай рэдакцыя маіць права паправіць, калі захоча". На дамове стаіць пячатка газеты, подпіс А. Грыневіча і допіс В. Ластоўскага: "У абвестцы памяшчаць рэдакцыя згаджаецца ня больш дзісяці кніжок. Сакратар рэдакцыі В. Ластоўскі". Як вядома, прыватнае выдавецтва А. Грыневіча ў Вільні за 1910–1913 гг. выпусціла ў свет 11 кніг, у т.л. зборнікі "Беларускія народныя песні з нотамі" (Т. 1, 1910; Т. 2, 1912).

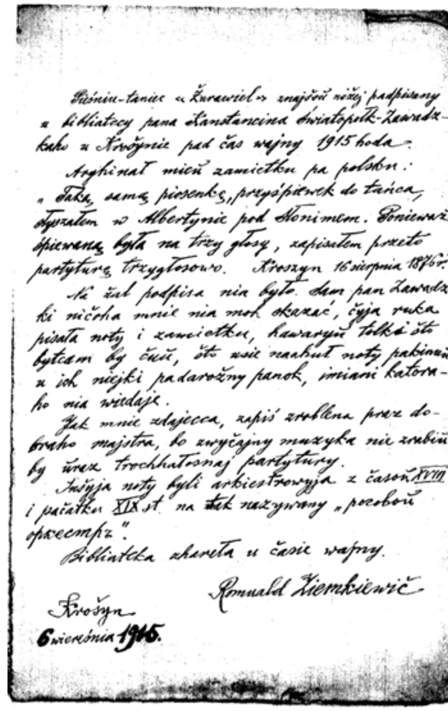
Цікавасць уяўляе ліст А. Грыневіча да ўдзельнікаў хору Беларускага народнага дома ў Мінску, арганізатарам якога ён быў. Ліст напісаны з нагоды правядзення Беларускім нацыянальным камісарыятам літаратурна-музычнай вечарыны "для празднования годовщины Октябрьского переворота", які меўся адбыцца 8 лістапада 1919 г. За ўдзел у мерапрыемстве харыстам абяцалася ўзнагароджанне. Адзначым, што гэта адзіны дакумент у віленскім фалькларыстычным архіве, які напісаны на рускай мове.

У перапісцы А. Грыневіча захоўваюцца два лісты Рамуальда Зямкевіча (1881–1943 ці 1944), бібліёграфа, публіцыста, гісторыка беларускай літаратуры, перакладчыка, калекцыянера кніг, рукапісаў, твораў народнага мастацтва. Адзін з іх адносіцца, верагодна, да 1921 г. Ён напісаны на беларускай лацінцы, не захавалася яго заканчэнне; другі – на кірыліцы з датай 6.VII.1922 з

Варшавы. Лісты сведчаць аб сяброўскіх адносінах паміж аўтарам і яго адрасатамі – аднадумцамі, якія былі шчыра занепакоены лёсам беларускай культуры, з'яўляліся збіральнікамі і даследчыкамі яе каштоўнасцей. Гэтыя лісты добра перадаюць атмасферу, якая ў той час панавала ў беларускім асяроддзі Вільні і Варшавы, змяшчаюць шмат цікавых фактаў біяграфій і творчай дзейнасці А. Грыневіча і Р. Зямкевіча на ніве збірання і вывучэння беларускага песеннага фальклору, народных танцаў, а таксама тычацца другіх беларускіх дзеячаў.



Мал. 3. Першы аркуш нот беларускага народнага танца-песні "Журавель", запісаны рукой Р. Зямкевіча



Piésniu-taniec «Žurawiel» znajšoŭ niżej padpisany u bibliatecy pana Kanstancina Światopełk-Zawadzkaho u Krošynie pad čas wajny 1915 hoda.
Arhinał mieŭ zamietku pa polsku: „Taką samą piosenkę, przyśpiewek do tańca, słyszałem w Albertynie pod Słonimem. Ponieważ śpiewaną była na trzy głosy, zapisałem przeto partyturę trzygłosowo. Kroszyn 16 sierpnia 1876 r."
Na žal podpisa nia było. Sam pan Zawadzki ničoha mnie nia moh skazać, čyja ruka pisała noty i zamietku, kažučy tolki što byccam by čuŭ, što usie nabytki noty pakinuŭ u ich niejki padarožny panok, imiani katoraho nia wiedaje.
Jak mnie zdajecca, zapiś zroblena praz dobraho majstra, bo zwyčajny muzyka nie zrabiŭ by ŭrez trochhałosnaj partytury.
Inšyja noty byli arkiestrowyja z časoŭ XVIII i pačatku XIX st. na tak nazywany „pocobou opкестръ".
Bibliatэka zhareła u časie wajny.
Romuald Ziemkiewič
Krošyn
6 wieraśnia 1915.

Мал. 4. Нататкі Р. Зямкевіча да нот беларускага народнага танца-песні "Журавель"

Сярод дакументаў А. Грыневіча ёсць ноты і фальклорныя запісы, якія дасылаў яму Р. Зямкевіч. Напрыклад, ноты пад загалоўкам "Таньцы і сьпевы з матэрыялаў Р. Земкевіча. Спісана з арыгіналаў 10.01.1919 А. Грыневічам". Ёсць ноты беларускага народнага танца-песні з-пад Крошына (Баранавіцкі раён Брэсцкай вобл.) "Žurawiel" ("Журавель"), запісаны невядомым аўтарам у 1876 г., Р. Зямкевіч знайшоў і перапісаў запіс 6.09.1915 г. у бібліятэцы Канстанціна Святаполк-Завацкага ў Крошыне. У допісу Р. Зямкевіча пазначана,

што гэтая бібліятэка была спалена падчас Першай сусветнай вайны, а арыгінал нотаў згублены. Да знаходак Р. Зямкевіча, імаверна, адносяцца ноты пад загалоўкам "Беларускія народныя музык. творы, запісаныя Міхаілам Ельскім у Ігуменскім павеце ў 1885 годзе для Аляксандра Ельскага", сярод якіх "Мяцеліца", "Казачок", "Чумадрыха", "Старадаўні вясельны танец на польскі лад", "Гандзя", "Кукаўка", "Чыжык". Даследчыкам гісторыі беларускага культурна-адраджэнчаскага руху будуць цікавыя лісты, адрасаваныя А. Грыневічу Вацлавам Ластоўскім 10.05.1912 г., Браніславам Тарашкевічам, Васілём Клімко з в. Заполле Пачапаўскай гміны Наваградскага павета 10.02.1924 г.

Фонд дакументаў фалькларыстычнага архіва, звязаных з А. Грыневічам, як высветлілася, няпоўны. Частка архіва А. Грыневіча, якая належала Беларускаму музею, знаходзіцца ў Мінску ў аддзеле рэдкіх кніг і рукапісаў Цэнтральнай бібліятэкі імя Якуба Коласа НАН Беларусі ў фондзе № 15 (воп. 1, 62 адз. зах.). Дакументы былі набытыя ў 1979 г. ад Аляксандра Сцяпанавіча Разанава як частка фонду Беларускага музея ў Вільні. Зведзеныя разам гэтыя архіўныя фонды дазволяць даследчыкам скласці поўную біяграфію беларускага камазітара і апантанага збіральніка беларускай музычнай спадчыны. Напэўна, сярод дакументаў ёсць рэдкія і вельмі каштоўныя запісы беларускага фальклору, якія яшчэ не былі апублікаваны.

Фальклорныя запісы С. Рак-Міхайлоўскага, Я. Драздовіча, Л. Вітан-Дубейкаўскага, М. Пецюкевіча

Дакументы архіва красамоўна сведчаць пра тое, што ў віленскім асяроддзі беларускай інтэлігенцыі фальклорам былі захопленыя не толькі фалькларысты, музыканты, этнографы, але і іншыя дзеячы культуры, якія таксама збіралі, запісвалі народныя творы.

Ёсць у віленскім архіве фальклорныя матэрыялы, сабраныя Сымонам Рак-Міхайлоўскім (1885–1938). Гэта сшытак "Зборнічак беларускіх народных песьняў", у якім усе песні пранумераваныя, маюць сігнатуру (напр., S: 998/ RM 47-1009 /RM 58 Rp. "Беларускія мэлёдыі"). З іменем гэтага даследчыка беларускага фальклора звязаны тры рукапісныя сшыткі "Беларускія народныя песні": 1. Песні (вясельныя, бяседныя, хрысцінныя), гульні; 2. Песні (вясельныя); 3. Песні (бяседныя, начлежныя, бяседныя, гістарычныя, бытавыя). У нататках аўтара пазначана: "Запісаны ў Максімаўцы Радашковічскае гміны Маладзечанскага пав. 1926 г. Усіх 385 песняў, запісаны са слоў Марцэлі Рак-Міхайлоўскай, маей маці. Лічбы, пастаўленыя пры загалоўкі кожнай песні, азначаюць мелёдыі гэтай песні".

У архіве маюцца два дакументы, звязаныя з мастаком Язэпам Драздовічам (1888–1954). Ужо згадваўся запіс рэкруцкай песні, запісаны А. Грыневічам ад Я. Драздовіча. У фондзе захоўваецца рукапісны сшытак пад назвай “Народныя беларускія песні, запісаныя Язэпам Драздовічам”, які сведчыць пра тое, што мастак мэтанакіравана запісваў фальклорны матэрыял.

Зборам фальклору займаўся архітэктар, інжынер, палітычны дзеяч Лявон Вітан-Дубейкаўскі (1869–1940). У архіве ёсць яго рукапіс пад назвай “Званы-хаўтуры Саўкі (на тле старасветскіх песень)”.

Запісваў песні ў сваёй роднай вёсцы Цяцёрка Браслаўскага павета Мар’ян Пецюкевіч (1904–1983), выхаванец Віленскай беларускай гімназіі, які абараніў магістарскі дыплом на кафедры этнаграфіі і этналогіі гуманітарнага факультэта Віленскага ўніверсітэта імя Стэфана Баторыя. У 1939–1941 гг. ён працаваў дырэктарам Беларускага музея. Вядома, што свае фальклорныя запісы ён публікаваў у віленскіх выданнях “Калоссе” і “Беларуская крыніца”. У архіве ёсць выразкі яго публікацыі “Беларускія народныя песні з в. Цяцёркі, пав. Браслаўскага” з газеты “Беларуская крыніца” № 20 за 1930 г., у якой пазначана: “Песні запісаны М. Пецюкевічам у Ганны і Юлькі Пецюкевічаў і Ядвісі Гашчэнкавай. Увага: гэтыя песні запісаны так, як дыктавалі ўзгаданыя асобы, ці, інакш кажучы – запісаны ў мове Браслаўшчыны”. У № 18 “Беларускай крыніцы” за той жа год М. Пецюкевіч апублікаваў запісы велікодных і пятроўскіх песень.

У віленскім архіве захоўваюцца адказы на апытальнік па пахавальнаму абраду, які быў распрацаваны М. Пецюкевічам і выдадзены ў Вільні Таварыствам прыяцеляў беларусаведы Віленскага ўніверсітэта. Акрамя таго, у архіве маюцца канспекты М. Пецюкевіча ўніверсітэцкіх курсаў па археалогіі, этналогіі, філасофіі, у т.л. курсаў “Народы і культуры”, “Абрадавасць польскага народу”, “Этналогія Польшчы і ВКЛ” (на польскай мове), якія ў 1936 г. ён слухаў у Віленскім універсітэце ў выкладанні вядомага польскага этнографа Казіміра Машыньскага.

Запісы фальклору, абрадаў featuring рознага паходжання

Значную па колькасці дакументаў частку віленскага фонду фалькларыстычнага архіва Беларускага музея імя Івана Луцкевіча складаюць запісы твораў іншых фальклорных жанраў, абрадаў, моўных матэрыялаў, якія разам з лістамі аўтараў запісаў дасылаліся з месцаў у рэдакцыі віленскіх газет “Наша Ніва”, “Беларуская крыніца”, “Шлях моладзі”.

Да гэтай групы аднясём фальклорныя запісы вучняў Віленскай беларускай гімназіі (1919–1944), а таксама студэнтаў Віленскага ўніверсітэта імя Стэ-

фана Баторыя. Гэты масіў дакументаў датуецца 1906–1944 гг. Яны сведчаць пра тое, што ў гэты перыяд да збірання беларускага фальклору было далучана шырокае кола інтэлігенцыі і вучняў з віленскага беларускага асяроддзя. Інструкцыю па запісам беларускай народнай песні распаўсюджваў між іншым Беларускі музей імя Івана Луцкевіча. У віленскім фондзе захаваліся машынапісныя асобнікі гэтых інструкцый.

Вось некаторыя з фальклорных запісаў:

• Запісы вучня Віленскай Беларускай гімназіі. М. Гарэцкі. 1922 г. (*рукапіс*);

• Тры падборкі запісаў вучня другога класа Віленскай беларускай семінарыі Леапольда Люля: "Вусная народная творчасць беларускага народа"; адказы на пытанні, змешчаныя ў кнізе Мар'яна Пецюкевіча "Увагі дзеля запісывання беларускай народнай творчасці і абрадаў" (пахавальныя абрады, памінальныя дні – "дзяды") (*рукапіс)*;

• Запісы Вітаўта Тумаша (1910–1998), выхаванца Віленскай беларускай гімназіі, студэнта медыцыны Віленскага ўніверсітэта імя Стэфана Баторыя: "Назовы людскіх сяліб Вялейскай, Вішняўскай, Вайстомскай, Жодзішскай воласцей Вялейскага павету і Смаргонскай воласці Ашмянскага павету"; "Матэрыял, сабраны як водгук на брашуру Вацеслава Скарупіса "На што і як збіраць геаграфічныя і асабовыя назовы беларускія?", выдадзенай Бел. студ. саюзам у Вільні ў 1931 г." *(рукапісы на беларускай лацінцы і кірыліцы)*;

• Сшыткі з запісамі народных песень з Вілейскага пав. Запісаў Балеслаў Бабрыка (*рукапіс на беларускай лацінцы*);

• "Зборнік народных беларускіх песенькаў з Мінскага павету, Сенькова Гарадзецкай воласці, з в. Колошыцы", сабраныя Я.Я. Самколі, 18.01.1920 (*рукапіс)*;

• Сшытак з Навагрудскага пав. Запісаў Янка Турынкоў. 13.IX.1927;

• Сшытак "Зборнік беларускіх народных песняў Лідскага пав. Сабраў Земовіт Фэуэцій. 13 лютага 1943 г. Песні сабраныя запісаў я выключна ў вёсцы Фэліксова, волосць Скрыбаўцы, раён Жалудок у гадох 1942–1943";

• Сшытак (без вокладкі) з запісамі абрадаў і тэкстаў: "Галашэньнне па бацьку", "Каляды", "Юр'я", "Жыў каваль, кравец і шавец і пайшлі яны багатствы іскать..." і інш., тэксты загадак (*рукапіс*);

• Сшытак песень і прыпевак з Лідскага і Валожынскага пав. Запісаў Я. Багдановіч;

• Песні, загадкі Ашмянскага пав.;

• Народныя песні і прыказкі Свенцянскага пав.;

• Сшыткі запісаў з Браслаўскага, Вілейскага, Баранавіцкага пав.;

• Запісы вучняў Віленскай Беларускай семінарыі. 1944.VI.9.

• Сярод матэрыялаў архіва маецца рукапісны сшытак на трыццаці трох старонках пад назвай “Вяселле Марулі. Із збору Беларускага музею ў Вільні”. Гэта падрабязнае апісанне вясельнага абраду, які быў выкананы сялянамі засценку Новыя Філіпаны Варнянскай воласці ў Віленскім радыё 15 траўня 1938 г. З прадмовы даведваемся, што ў інсцэніроўцы вяселля бралі ўдзел 23 асобы рознага ўзросту, убраныя ў народную вопратку: “Вяселле аснована на самых старэйшых тамашніх звычаях, песнях і вопратцы. Выканаўцы вяселля адначасова з’яўляюцца і аўтарамі. Многія з вясельных цырымоній ужываюцца яшчэ і сягодня, але паволі яны ўжо забываюцца, знікаюць”.

Цікава, што гэтая даўняя падзея, дзякуючы знаходцы беларускага фальклярыстычнага архіва, адгукнулася ў памяці нашчадкаў той віленскай падзеі. Аб існаванні гэтага архіўнага запісу, дзякуючы даследчыку Юрасю Унуковічу, які зрабіў фотакопію дакумента, даведалася Людвіка Кардзіс, праўнучка і ўнучка жыхароў Новых Філіпан, якія больш за 70 год таму прадстаўлялі сваё мясцовае вясялле на віленскім радыё. У сямейным архіве адшукаліся фотаздымкі гэтага фальклорнага прадстаўлення, якія былі надрукаваны ў газеце “Наша Ніва” ў верасні 2008 г.[10]

У канцы сшытка з тэкстам “Вяселля Марулі” маюцца нататкі наступнага зместу: “Беларуская рэдакцыя тэксту – Владас Дрэма. Вільня, 14 снежня, 1942 г.” Не выключана, што радыёзапіс вясельнага абраду, прадстаўлены сялянамі ў 1938 г., быў пазней запісаны рукой В. Дрэмы ў выглядзе тэксту, які, магчыма, рыхтаваўся ім да друку.

Сярод дакументаў фальклярыстычнага архіва захоўваецца машынапіс артыкула В. Дрэмы “Аб калекцыі Беларускага музея ў Вільна” на нямецкай мове, датаваны 14 снежня 1942 г. Пераклад гэтага дакумента, магчыма, дапоўніць нашыя веды аб калекцыі Беларускага музея імя Івана Луцкевіча ў перыяд нямецкай акупацыі Вільні.

Нотныя матэрыялы

Сярод дакументаў віленскага архіва маецца шмат разрозненых нот, як у чарнавых, так і ў чыставых рукапісных запісах. Не выключана, што сярод іх ёсць аўтографы беларускіх кампазітараў Аляксея Туранкова (1886–1958), Канстанціна Галкоўскага (1875–1963) ды інш. Пералічым некаторых з нотных запісаў:

• “Спеўнік для школьнай моладзі”, “Спеўнік. ІІ-я частка. Песні на словы беларускіх паэтаў” (уключае песні на словы Я. Купалы, Я. Коласа, А. Гаруна, М. Багдановіча, А. Зязюлі, Ц. Гартнага, Цёткі і інш.), “Беларускія народныя песні” А. Туранкова, М. Нікалаевіча;

• “Лявоніха”. Народны танец. Апрацоўка А. Туранкова;

• “Летам за парканам”. Дзеля тэнара альбо сапрана. Словы М. Танка. Музыка А. Туранкова;

• “Ты прыдзі”. Словы Я. Купалы. Музыка М. Чуркіна;

• “Восень. Прысвячаецца Міхалу Забэйдзе – песняру-мастаку. 12.VI. 1937. Вільня”. Музыка К. Галкоўскага;

• “Ці ня дудка мая”. Народная песня. Апрацоўка К. Галкоўскага;

• “Кукавала зязюленька”. Народная песня. Апрацоўка К. Галкоўскага;

• “Ці грэх цябе любіць”. Музыка К. Галкоўскага;

• “Маладая Беларусь”. Музыка К. Галкоўскага;

• Шэсць беларускіх народных песень. Пераложана на хор К.М. Галкоўскага. Вільно, 1925;

• “Ляціць сарока”. А. Грэчанінаў;

• “Конь бяжыць, зямля дрыжыць”. А. Грэчанінаў;

• “Зорка Вянеры”. Музыка М. Шчаглова;

• “Вясельны беларускі марш”. Запісаў і пераклаў А. Свірід. Запісана ў Ерэміцкай гміне Навагрудскага павета ў 1905–1912 гг.;

• “Беларуская малітва”. Прысвячаецца Я. Купале;

• “Жалейка”. Словы Я. Купалы. Мелодыю напісаў Н.А. Янчук. 1916 г.;

• Зборнік нот песень Івана Тарасевіча на вершы М. Багдановіча (памяці Грыкоўскага);

• Шэсць дзіцячых песень на тры голаса. Музыка Івана Тарасевіча на вершы М. Бурачка, Я. Коласа;

• Партытуры са штампам на нямецкай мове.

***

Бясспрэчная вялікая каштоўнасць фалькларыстычнага архіва Беларускага музея імя Івана Луцкевіча, які захоўваецца ў архіве фальклору Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору. Ён з’яўляецца вынікам збіральніцкай працы беларускіх прафесійных этнамузыколагаў, этнографаў і аматараў народнай творчасці на працягу 1906–1940-х гг. Разумеючы важнасць гэтых дакументаў для гісторыі і даследавання беларускай культуры, Беларускі музей збіраў іх у сваім архіве.

Час уратаваў гэты збор, але 65 год ён быў недасягальны беларускім навукоўцам і грамадскасці. Адкрыццё архіва ставіць пытанні аб яго вяртанні ў Беларусь, стварэнні магчымасцяў яго выкарыстання шырокім колам даследчыкаў беларускай культуры. У сучасных умовах гэта значыць капіраванне

дакументаў з дапамогай камп'ютарных тэхналогій. Каб гэта рэалізаваць, недастаткова асабістых ініцыятыў зацікаўленых асобаў, а патрэбны пошук шляхоў сумеснага выкарыстання беларускага фалькларыстычнага архіва даследчыкамі Літвы і Беларусі. Неабходна на міждзяржаўным узроўні, у рамках беларуска-літоўскага культурнага і навуковага супрацоўніцтва вырашыць пытанні архіўнай апрацоўкі беларускага фонду ў Інстытуце літоўскай літаратуры і фальклору, стварэння яго электроннай версіі, публікацыі дакументаў.

Прадмова да публікацыі дакументаў

Упершыню публікуюцца два лісты Рамуальда Зямкевіча з Варшавы да Антона Грыневіча ў Вільню. Захаваныя аўтарскія арфаграфія, пунктуацыя і вылучэнні (падкрэсліванне). Першы ліст у арыгінале напісаны на беларускай лацінцы, публікуецца ў кірылічнай транскрыпцыі. Ён не мае заканчэння, але не выключана, што пры апрацоўцы архіва знойдзецца.

Дакумент 1. Першы аркуш ліста Р. Зямкевіча да А. Грыневіча, 1921 г.

Даражэнькі Дзязька Антон!

Страшэньне ўсьцешыўся я, калі Вас выпусьцілі з турмы нашые мілые браты "роўные з роўнымі, вольные з вольнымі"[11]. Трэба Вам сказаць, што я тут у Варшаві рабіў вялікі гвалт, каб Вас выпусьцілі, і колькі месяцоў бароўся і лаяўся з Дубейкоўскім[12] як і з Беларускім Камітэтам[13]. Але нічога ня мог зрабіць з інтрыгамі майго ворага, а зладзея Смоліча[14].

Хацеў бы я з Вамі пабачыцца і пагутарыць аб уселякіх музыкальных справах.

У мяне нічога новаго. Як раней, так і цяпер я ў надта цяжкіх матэрыяльных варунках.

Працую сільней за старые часы і з аграмаднымі рэзультатамі.

Апрача бібліографіі і гісторыі беларускае літэратуры, матэрыялы да каторых так разрасьліся, што рукапісоў бібліографіі хопіць ужо на 3 тамы, а літэратуры на тамоў 5 з гакам, сяджу над апрацаваньнем нарыса беларускіх народных танцаў і балета. А ведаеце, колькі ёсьць павэдлуг названьнёў народных беларускіх танцаў? – Больш за 60! Вось яны: Анцуэля, Антон, баярыня, бярозка, чарніца, цярэшка, чумадрыха, чыжык, драпак, джына, гайдук, галубец, галубок, Ганьдзя, гневач, гусачок, яшчар, Юрка альбо Юрачка, качан, качарга, качэрбіха, каробачка, каваль, казёл, коло, козюлька, круцель, круцёлка, круговая, крутуха, кружкі, кукаўка, курылка, лявоніха, лепятуха, ланцуг, мяцеліца,

Мікіта альбо Мікітка, Падалянка, падушачка, пятушок, плясуха, рэдзька, сакатуха, сакатушка, сайдак, шарлатан, шастак, шавец, Тацянка, таўкачыкі, трасуха, вірабей, завейніца, зязюля, жвавель – ды танцы чужыя, каторыя танцуюць індывідуальна па-беларуску (з адменамі і адценкамі): барыня, кадрэль, камарынскі, качан, кракавяк, полонэз (павольны, паважны, польскі), крывы танец, полька, вальс.

З этнаграфічнага і гістарычнага матэр’яла столькі я ўжо выцягнуў. А хто ў нас і што ведае аб танцах? Здаецца, не памылюся, калі скажу, што ніхто і нічога. Няўжо ж з гэтаго багацця не можна паказаць нічога сьвету? Быць гэтаго ня можа! Але трэба па просту даць добра па мордзі нашым безштаннікам драматургам за тое, што у сваіх тэатральныых творах не выводзяць на сцэну сваіх беларускіх танцаў.

Знайшоў у рукапісах і шмат мелодый, бяда толькі з тым, што няма апісанняў, як танцаваць гэтые скокі. Дзялю я матэрыял на танцы-скокі і танцы-гульні. У гісторыі іх будзе дэтальна прагледжаны бібліографічны і гістарычны матэрыял, як свой, так і чужы. Патрэбны мне будуць і ноты танцаў, што я Вам даў у Менску. Лічу на Вас, што мне ў музыкальным боку паможэце.

Працуючы над танцамі і зрабіўшы вялікія і цікаўныя адкрыцця, мусеў я натрапіць на матэрыялы і да гісторыі музыкі на Беларусі, і на матэрыялы да гісторыі і апісання старых і сучасных беларускіх народных інструментаў. Вось з гэтае прычыны растуць у мяне вось якія яшчэ працы:

Беларускіе народные інструменты даўней і цяпер. Нарыс гістарычна-бібліографічны.

Нарыс гісторыі музыкі на Беларусі.

Беларуская народная музыка. Характэр яе і падставы развіцьця.

(без заканчэння)

Дакумент 2. Ліст Р. Зямкевіча да А. Грыневіча, 1922 г.

Даражэнькі Дзядзька Антон!

Даўно я ўжо ня пісаў Вам і даўно Вас не бачыў. Аднака праз гэты час працуючы моцна й пастаянна ў маім напрамку шмат чаго здабыў, многа даведаўся і многа навучыўся. Не буду Вам пісаць аб здабытках і адкрыцьцях маіх у дзедзіне беларускае літэратуры, бо іх надта ўжо многа, каб у лісьце хаця бы коратка ўспомніць аб іх, ды гэта і ня так ужо Вас цікавіць, як музыка. Дык аб музыцы на гэты раз і пішу Вам. Займаючыся беларускімі танцамі (лік іх дайшоў у мяне да 78) ня мог я абмінуць вестак ды данных да беларускіх народных інструмэнтаў, гісторыі іх, адкуль ужо, само сабою, зачапіў і гісторыю беларускае музыкі.

Цяпер магу ўжо сьмела, адважна сказаць, што гісторыя беларускае музыкі існуе і што яна не такая ўжо малая, ці нічога ня вартая.

Праглядаючы старыя "kancyonały"[15], праверыўшы затым біяграфіі іх аўтараў у энцыклопэдыях, знайшоў я адзін беларускі матыў: "Szczodry wieczor" у пратэстанцкім канце Яна Сэклюцыяна[16] з 1559 года! (Друкаваны у Каралеўцу = Кэнігсбэргу). Ніякіх "Szczodrych wieczorow" палякі ня пяюць і не спраўляюць, значыцца матыў узяты з этнаграфічна ня польскае, а беларускае зямлі. Гэта адно! Другое – гэта тое, што другі аўтор "kancyonału" Piotr Artomius (радзіўся і жыў у Горадні, пасьля пераехаў у Торн = Торунь)[17] з 1601 года, так сама дае чыста беларускіе мэлёдыі пад пратэстанцкіе гымны. Што мэлёдыі гэтых аўтараў, ня гледзячы на іх харство, адрожніваліся як па сваім дынамічным азнакам, тэмпе, такце і зьмене рытмікі, так і па славянскаму характэру музыкі, – дзеля таго апрача зборнікаў канцыяналаў Сэклюцыяна і Артоміюса у іншыя канцыяналы: польскія, чэскія, нямецкія – <u>не папалі</u>, хаця з гэтых самых канцыяналаў польскія мэлёдыі Mikołaja Gomółki[18] і увайшлі у чужыя нават канты. Прычына: гэта музычны стыль нямецкі ці італіянскі з іншай чым славянская тонікай. Аб гэтым маю цікавую і надта для мяне цэнную брашурку у нямецкай мове: Dreissig slawische geistliche Melodien aus dem 16 und 17 Jahrhundert. Mit vierstimmigem Tonsatze versehen und nach den Quellen heransgegeben von G. Döring. Leipzig 1868. [=30 славянскіх духовных мэлёдый з 16 і 17 сталецьця. С дабаўкаю чатырохголосных мэлёдый (= даслоўна Tonsatze = парадку тонаў) павэдлуг джаралаў (= источниковъ) выдадзеных.] Адкрыцьце цэннае і надта <u>важнае</u>! (Пытаньне: (тут чорт мяне зачапіў) "але для каго"? – разумеецца для тых, каму гэта патрэбна, а не для дурнёў якіх у нас беларусаў многа!). Можна бы аб гэтым напісаць стацьцю, так, але хоць бы яна была і папулярна напісана, а ноты даць трэба, дык гдзе яе друкаваць? Трагізм гэтага Вы ня горш ад мяне разумееце, але што-ж – працаваць трэба, а прыйдзе час дык і надрукуем.

Другое маё адкрыцьце гэта выпіска з "Wielka Encyklopedya Illustrowana. Serya I. Tom 47. Warszawa 1912 str. 133". Milwid Antoni (z końca w. XVIII) kompozytor polski muzyczny. Szczegóły jego życia nieznane. W odkrytych przez A. Polińskiego dziełach jego (msze, oratorja i t.p.), znalazły się też dwie symfonie, z których druga, B-mol nosi tytul "Bieda ruska", z powodu że jest oparta na wątku pieśni białoruskiej. Obie symfonie tworzą bardzo cenny zabytek dla polskiej literatury muzycznej, wcześniejsze bowiem symfonie kompozytorów polskich nie są dotąd znane. W technice Milwid nie był dość biegły, nie zbywało mu to na pomysłach melodyjnych i temperamencie komposytorskim. W jego symfoniach

jest sporo szczerości i humoru zdrowego. Ten Milwid wynagradza zbytną prostotę opracowania technicznego i skromną instrumentację. A. Poliński[19].

Нябошчык Аляксандэр Поліньскі[20], прафэссар Варшаўскае музыкальнае консэрваторыі працаваў над гісторыяй музыкі ў Польшчы і выдаў багата ілюстраваны том: Historya muzyki polskiej. 1905, але ў ім аб Мільвідзе нічога няма[21]. Прафэссар Поліньскі вучыў Рогоўского[22] і вельмі яго цэніў.

Разумеецца, што я не адпачыну, пакуль не здабуду одпісу сымфоніі Мільвіда. Рогоўскі каторы жывець блізка Варшавы, зацікавіўся Мільвідам і разам (так абецаўся) будзем штурмаваць у Towarzystwie Muzycznem Warszawskiem, дзе аддадзены рукапісы і калекцыі Поліньскаго, каб зрабіць фатаграфіі і одпісы. Разумеецца, што ўсе одпісы вам дам[23].

Цяпер справа гісторыі музыкі. Ці Вы або я можам сказаць, што ведаем, дапусьцім гісторыю музыкі у Польшчы, у Расеі, на Украіне? Не! А ўсё ж такі мы мусімо, мы павінны яе ведаць! Ня можна тутака нічым адгаварыцца, а трэба проста ўзяцца за навуку і цьвёрда, сыстэматычна да пазнаньня грунтоўнага ісьці! Я маю ў сваёй бібліятэцы сякія такія гісторыі музыкі ў Польшчы, у Расеі. Але мала. Трэба гэта ўсё сабрацць у адно мейсца, шмат чаго здабыць, купіць і мець пад рукою. Так сама мусіце, так як і я, пачаць працу ў бібліатэках, дзе такія нам патрэбныя кніжкі ёсць.

Вядома, што Монюшко[24] апіраўся на народную беларускую музыку і дзякуючы ёй стаў вялікім і слаўным. А ці толькі Монюшко? Адкрыцьцё Мільвіда дае падставу думаць, што было гэта часьцей. А, ня тут кажучы, Рогоўскі за што дастаў грошы на выезд заграніцу на студыі? За што стаў цяпер слаўным? А вазьмеце Глінку[25], што жыў у Беларускай частцы Смаленшчыны, на якой музыцы апіраўся, як не на беларускай? А яго “Камарынскі” ці не апіраецца па тэмпе і тоніцы Лявоніхі? А чаму “Камарынскі”, а не “Комарынскі”? А іншыя кампазітары з Разсеі, як Рымскі-Карсакаў ці не бралі беларускіх матываў? А мы што аб іх конкрэтна і дакладна ведаем? Нічога! Гэтак далей быць ня можа! Мусім абавязкова ведаць усё, што аб гэтых “абдзірачах беднае Беларусі” пісалі другія, мусім самі аб іх напісаць і вывясьці на чыстую воду! Хай ніхто ня смее сказаць, што беларусы павінны быць навозам пад чужую культуру, бо яны нічога ня маюць. Як бачыце, з гэтых пададзеных вестак можна бы злажыць добры даклад і прачытаць у якім навуковым таварыстве. Украінцы так бы зрабілі. А у нас? Хто бы нас паслухаў і ці бы зразумеў?

Каб памагчы сабе і Вам у працы я пачынаю састаўляць бібліаграфічны спісак кніжак і журнальных стацей аб музыцы, каторыя мы мусім пазнаць і... мець пад рукою. Спісак гэты, як толькі не адмовіцеся мне часьцей пісаць, я Вам у будучым лісьце прышлю[26]. Цяпер да гэтаго ліста дабаўляю Вам нейкія белару-

скія ноты са штамбуха пані ці паненкі Марыі Вайніловіч са Случчыны[27]. Што гэта варта – не бяруся судзіць. Перапісаў так, як запісана. Сваю копію маю. А гэтая копія хай служыць Вам. На загалоўку напісана: Nasze chłopskie hieśni i tańce. Кніжка-штамбух – уласнасьць прыватная. Так сама пасылаю ў гэтым лісьце одпіс песьні: Szczory Wieczor з 1559 года[28].

Гэтых рукапісаў можэце мне не вертаць.

Вось і ўсё, з чым цяпер я з Вамі хацеў падзяліцца. Калі я здалею запаліць гэтым лістом у Вас энэргію ды гарачнасьць да працы – задача мая будзе споўнена. Апрача Вас, ня маю да каго пісаць у гэтай справе. А здаецца, Вы маглі ўжо не раз пераканацца, што я Ваш прыяцель праўдзівы і шчыра Вам адданы. Дык пішыце шчыра і дзяліцеся сваімі думкамі са мною. Можа з гэтага будзе карысьць для будучых грамадзян, бо на цяперашніх я не лічу і шанаваць іх не магу, лішне яны мне ўжо дакучылі і лішне мяне ўжо ўсё гэта баліць. Ёсьць у мяне яшчэ і другія беларускія ноты меней важныя, бібліяграфія беларускіх танцаў, але ўсё гэта я Вам напішу ў будучым лісьце.

Цяпер колькі спраў чыста асабістых.

Вельмі Вас прашу, каб мне памаглі, але <u>як найхучэй</u>. Ксёндз Адам Станкевіч[29], наш беларус хрысьціў маю дачку Леонію ў Вільні 8.XII.1919 года. Ідзіце да яго запытацца, дзе гэтую мэтрыку хрышчэньня шукаць і ўраз жа дастаньце мне яе (толькі кароценькі друк-выпіс) з канцэлярыі касьцёла. Ксёндз Станкевіч хрысьціў на прыватнай кватэры на Партовай вуліцы.

Зрабеце мне гэтую ласку, бо мэтрыка да зарэзу патрэбна мне. Грошы ўраз без адкладу вышлю з вялікай падзякай.

Кланяйцеся ад мяне кс. Станкевічу.

Затым запытайцеся ў кнігарні беларускай[30], хто мне высылаў кніжку гісторыі літэратуры, і напішыце выразна фамілію і імя, бо гэты пан прасіў за кніжку выслаць грошы, а падпісаўся так па-міністэрску, што я ніяк фаміліі разабраць у подпісе не магу і, разумеецца, не магу яму выслаць належныя грошы.

Вось і ўсе мае просьбы, каторыя, будзьце ласкавы, споўніць як найхучэй, бо тэрмін мой канчаецца 15.VII, калі я мэтрыку мушу прадставіць.

Затым цалую Вас горача, пажадаючы ўсяго найлепшага.

Ваш Ромуальд Земкевіч.

Варшава

6. VII.1922

Адрэс мой:

inż. Romuald Ziemkiewicz

ulica Chmielna 68 Warszawa.

Надта добра, паважна і з навуковымі асновамі напісана стацьця: Лявоніха і Камарынская Паўлюка Зарэцкаго ў № 3 з 1922 году газэты “Родная Страха”[31]. Нумэру гэтаго не маю, але чытаў яго. Хто гэты Паўлюк Зарэцкі[32] ? Зацікавіў ён мяне вельмі сваёй асобай.

***

Песьню-танец “Журавель” знайшоў ніжэй падпісаны ў бібліатэцы пана Канстанціна Сьвятаполк-Завадзкаго ў Крошыне падчас вайны 1915 года. Арыгінал меў заметку па польску: “Такую самую песеньку, прыпеўку да танца, чуў у Альберціне пад Слонімам. Спявалася яна на тры галасы, я запісаў партытуру трохгалосную. Крошын 16 жніўня 1876 г.”

На жаль, подпіса ня было. Сам пан Завадскі нічога мне ня мог сказаць, чыя рука пісала ноты і заметку, гаварыў толькі, што ўсе наагул ноты пакінуў у іх нейкі падарожны панок, імяні каторага ня ведае.

Як мне здаецца, запісь зроблена праз добраго майстра, бо звычайны музыка не зрабіў бы трохгалоснай партытуры. Іншыя ноты былі аркестровыя з часоў XVIII і пачатку XIX ст. на так называны “роговой оркестръ”[33].

Бібліатэка згарэла ў часе вайны.

Ромуальд Земкевіч

Крошын

6 верэсьня 1915.

Заўвагі

1 М. Каспяровіч, Віленскі беларускі музей // Наш край, 1929, № 3. – С. 20.

2 Лабачэўская В.А. Зберагаючы самабытнасць: з гісторыі народнага мастацтва і промыслаў Беларусі. – Мн.: Беларуская навука, 1989. – С. 115.

3 Гужалоўскі А.А. Музеі Беларусі (1918 – 1941 гг.). – Мн.: НАРБ, 2002. – С. 307–313.

4 Žičkienė A. Baltarusių tautosakas iš vilniaus Ivano Luckevičiaus Gudu muziejaus Lietuvių tautosakos rankraštyne // Tautosakos darbai, XXXII. – Vilnus: Lietuvių literatűros ir tautosakos institutas, 2006. – S. 242 – 255.

5 Артыкул быў падрыхтаваны да друку ў 2009 годзе. Пачынаючы з 2010 года, працу па сістэматызацыі і архіўнай апрацоўцы матэрыялаў гэтага фонду працягвае бакалаўр гісторыі ЕГУ Юлія Рэзнік (заўвага *Рэд.*).

6 Лабачэўская В.А. Зберагаючы самабытнасць… – С. 117.

7 Каспяровіч М. Віленскі беларускі музей // Наш край, 1929, № 3. – С. 25–26.

8 Лабачэўская В.А. Зберагаючы самабытнасць… – С. 144.

9 Тут і далей прыведены арыгінальныя назвы дакументаў з захаваннем аўтарскай арфаграфіі.

[10] Людвіка Кардзіс. Вяселле Марулі // Наша Ніва, 2008, 16 верасня [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://nn.by/index.php?c=ar&i=19886 . Дата доступу: 10.04.2009.

[11] Згадка пра арышт Антона Грыневіча дазваляе датаваць гэты ліст Р. Зямкевіча, які не мае заканчэння, канцом 1921 – пачаткам 1922 гг. А. Грыневіч быў зняволены польскімі ўладамі ў Лукішскай турме ў Вільні, вызвалены пад нагляд паліцыі ў кастрычніку 1921 г.

[12] Лявон Вітан-Дубейкаўскі (1896–1940), інжынер-архітэктар, палітычны дзеяч, член Беларускага Нацыянальнага Камітэта ў Мінску (снежань 1917), прадстаўнік БНР у Варшаве (1919–1921).

[13] Беларускі нацыянальны камітэт – каардынацыйны орган беларускіх нацыянальна-дэмакратычных партый і арганізацый у Польшчы, створаны ў Вільні ў 1921 г. і дзейнічаў да 1938 г.

[14] Аркадзь Смоліч (1891–1938), беларускі палітычны і грамадскі дзеяч, географ, эканаміст і картограф.

[15] Kancyonaly *(лат.)*, kancjonały *(польск.)* – зборнік рэлігійных песень.

[16] Ян Сэклюцыян (*Jan Seklutian) – нямецкі рэлігійны кампазітар, які жыў у* XVII *ст.*

[17] Пётр Артоміюс (Piotr Artomius, Piotr Artomiusz) (1552–1609) – торуньскі лютэранскі прапаведнік і пісьменнік, аўтар рэлігійных песень. Галоўным яго творам з'яўляецца зборнік рэлігійных песень, які быў надрукаваны ў 1587 г. на польскай мове. Зборнік некалькі разоў перавыдаваўся да канца XVIII ст. і адыграў вялікую ролю ў гісторыі евангелісцкай літаратуры і старапольскай музыкі. Р. Зямкевіч памыляецца, калі піша, што Пётр Артоміюс нарадзіўся і жыў у Горадні. На самой справе ён нарадзіўся ў Градзіску Велікапольскім (Grodzisku Wielkopolskim) у мяшчанскай сям'і, вучыўся ў Вітэнбергу, цэнтры рэфармацыі эпохі Адраджэння, а ў 1586 г. быў запрошаны ў Торунь, дзе пражыў да канца свайго жыцця.

[18] Мікалай Гомулка (Mikołaj Gomółka) (1535–1591 або 1609) – польскі кампазітар эпохі Адраджэння.

[19] Р. Зямкевіч цытуе атыкул А. Паліньскага, надрукаваны у "Вялікай ілюстраванай энцыклапедыі", выдадзенай у Варшаве ў 1912 г: "Мілвід Антоні (канец XVIII ст.) – польскі кампазітар. Падрабязнасці яго жыцця невядомы. У адкрытых А. Паліньскім его творах (мессы, араторыі і г.д.) былі знойдзены таксама дзве сімфоніі, з якіх другая, B-mol, мае назву "Руская нядоля", бо яна абапіраецца на беларускія песні. Абедзве сімфоніі ствараюць вельмі каштоўны помнік польскай музычнай літаратуры, ранейшы за сімфоніі польскіх кампазітараў, не быў да гэтага вядомы. У тэхніцы Мілвід не быў дастаткова беглы, але не бракавала яму пры гэтым меладыйных вынаходніцтваў і кампазітарскага тэмпераменту. У яго сімфоніях ёсць шмат шчырасці і здаровага гумару. Гэты Мілвід узнагароджвае вялікай прастатой тэхнічнай апрацоўкі і сціплай інструментацыяй" *(пераклад з польск. – В.Л.).* Мілвід (Milwid) Антоні, паводле звестак "Музыкальной энциклопедии" ў 6 тт., 1973–1982), польскі кампазітар 2-й пал. XVIII ст., аўтар першых польскіх сімфоній. Першая сімфонія напісана для 2 кларнетаў і струнных, назва ў перакладзе на рускую мову – "Русская печаль", адна з яе тэмаў – гэта мелодыя беларускай песні". Электронны рэсурс: (http://www.music-dic.ru/html-music-enc/m/5069.html); рэжым доступу – 30.04.2009.

[20] Аляксандр Паліньскі (1845–?) – польскі гісторык музыкі. Акрамя твораў па гісторыі музыкі надрукаваў у польскіх часопісах шмат артыкулаў аб польскіх кампазітарах XVI–XVIII стст., а таксама аб кампазіцыях таго часу. З'яўляўся рэдактарам музычнага аддзела польскай "Вялікай ілюстраванай энцыклапедыіі", дзе таксама змясціў шмат артыкулаў. Кавалак артыкула з гэтага выдання, прысвечанага Антоні Мілвіду, і прыводзіць у сваім лісце Р. Зямкевіч.

[21] У названым выданні, падрыхтаваным А. Паліньскім у 1905 г., звесткі пра Антонія Мілвіда не былі ўключаны, бо творы кампазітара лічыліся страчанымі, і толькі ў 1910 г. яны былі знойдзены.

[22] Людамір Рагоўскі (1881–1954) – польскі кампазітар, дырыжор, творчасць якога цесна звязана з беларускай музычнай культурай.

[23] Не выключана, што пры больш дэтальным праглядзе архіўнага фонду можа быць выяўлена копія сімфоніі Антонія Мілвіда, аб якой піша Р. Зямкевіч.

[24] Станіслаў Манюшка (1819–1872) – кампазітар, аўтар песень, аперэт, балетаў, опер; стваральнік польскай нацыянальнай оперы, класік польскай вакальнай лірыкі.

[25] Міхаіл Глінка (1804–1857) – рускі кампазітар, заснавальнік рускай класічнай музыкі.

[26] Сярод рукапісаў архіва ёсць спіс літаратуры па музыцы, напісаны рукой Р. Зямкевіча.

[27] Звестак пра Марыю Вайніловіч адшукаць не ўдалося. Вядома, што на Случчыне ў гмінах Кіявічскай, Быстрыцкай, Цімкавічскай было шмат дваран з гэтым прозвішчам. Электронны рэсурс: http://www.vgd.ru/V/vojinov.htm; рэжым доступу – 30.04.2009.

[28] Не выключана, што пры больш дэтальным праглядзе архіўнага фонду могуць быць выяўлены копіі гэтых музычных твораў, зробленыя Р. Зямкевічам.

[29] Адам Станкевіч (1891–1949) – каталіцкі святар, беларускі рэлігійны, культурны і палітычны дзеяч, гісторык, літаратуразнаўца і выдавец.

[30] Беларуская кнігарня ў Вільні была заснавана Вацлавам Ластоўскім (1913–1918), потым належала Беларускаму выдавецкаму таварыству.

[31] "Родная Страха" – беларуская газета, выдавалася ў Вільні ў 1921–1922 гг. Рэдактар Янка Бекіш.

[32] Звестак пра Паўлюка Зарэцкага адшукаць не ўдалося.

[33] Рогавы аркестр – гэта аркестр з паляўнічых рогаў. Музыка выконвалася на медных рогах. Першы рогавы аркестр у Расіі быў арганізаваны ў 1751 г. у Пецярбургу. Рогавыя аркестры складаліся з прыгонных музыкаў. Звычайна было 40 і больш музыкаў, кожны з якіх граў папераменна на некалькіх інструментах.

ЭКСПЕДЫЦЫЙНЫЯ НАТАТКІ

EXPEDITIONARY NOTES

ШЛЯХАМ М. ДОЎНАР-ЗАПОЛЬСКАГА АБО НАТАТКІ З ПАЛЕСКАЙ ЭКСПЕДЫЦЫІ ЛЕТА 2009 г.

Аляксандр Смалянчук

(Гродна)

Summary

In the summer of 2009, fellows of the Institute for Historical Research of Belarus (IHRB) together with students of the European Humanities University travelled Palieśsie in order to trace the route of the 1890 Mitrafan Doŭnar-Zapoĺski's expedition and to evaluate the changes in the region's cultural landscape for the last century. At the same time, the expedition members did a field-work within the framework of an IHRB project of the oral history recording, *The 20th Century in Belarusian Memory*. As a result of political and military cataclysms of the 20th century, as well as the 1986 Čarnobyĺ (Chernobyl) catastrophe, the cultural landscape changed considerably. However, certain features of the paliašuk nature (such as openness, compassion and friendliness) and world-view (i.e., belief in miracles) remained unchanged.

Летам 2009 г. Інстытут гістарычных даследаванняў Беларусі (ІГДБ) Еўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта арганізаваў экспедыцыю выкладчыкаў і студэнтаў ЕГУ па Палессю. Ставілася задача прайсці шляхам экспедыцыі Мітрафана Доўнар-Запольскага (1890 г.) і паспрабаваць ацаніць змены "культурнага ландшафту" Палесся за болей чым 100-гадовы прамежак часу. Адначасна планаваўся запіс вусных успамінаў у межах праекта ІГДБ па вуснай гісторыі "XX стагоддзе ў памяці беларусаў". Фінансавую падтрымку экспедыцыі аказала спадарыня Ала Орса-Рамана, якая зацікавілася нашым праектам.

Ідэя праекта ўзнікла падчас падрыхтоўкі да навуковай публікацыі “Заметок из путешествия по Белоруссии” М. Доўнар-Запольскага (1867–1934), якія ўпершыню друкаваліся на старонках “Виленского вестника” ўвосень 1891 г.[1] Даследчык дзяліўся з чытачамі газеты пэўнымі вынікамі і асабістымі ўражаннямі ад леташняй экспедыцыі.

Экспедыцыя будучага славутага гісторыка, этнографа і эканаміста, а ў тыя часы яшчэ толькі студэнта гістарычнага факультэта Кіеўскага ўніверсітэта Мітрафана Віктаравіча Доўнар-Запольскага пачалася ў чэрвені 1890 г. у Рэчыцкім уездзе. Яна адбывалася па прапанове Імператарскага Маскоўскага таварыства аматараў прыродазнаўства, антрапалогіі і этнаграфіі. На жаль, пакуль невядома, якія навуковыя задачы ставіліся Таварыствам. Затое вядома, што ў гэтай экспедыцыі было найважнейшым для самога М. Доўнар-Запольскага. На старонках “Віленскага вестніка” напрыканцы “Заметок ...” ён адзначыў, што *“знакомство с обитателями [Палесся], их духовной жизнью и было главной целью моей поездки”*. У пэўным сэнсе будучы славуты гісторык, этнограф і эканаміст адкрываў для сябе Беларусь і яе жыхароў.

Якім убачыў Палессе і палешукоў М. Доўнар-Запольскі ўлетку 1890 г.?

Прапаную толькі некаторыя элементы той шырокай панарамы Палесся, якую прадставіў чытачам “Віленскага вестніка” малады даследчык.

У в. Дзёрнавічы Рэчыцкага ўезда (цяпер Нараўлянскі раён) малады даследчык запісваў беларускія народныя песні, вывучаў матэрыялы мясцовага валаснога суда і знаёміўся з тым, што сёння называюць “паўсядзённасцю”. Распавядаючы чытачам “Виленского вестника” пра запіс народных песень, даследчык адзначыў глыбіню чалавечага пачуцця, гонар і годнасць, якія перадаваліся словамі і матывамі гэтых песень ...

М. Доўнар-Запольскі зафіксаваў пэўны крызіс традыцыйнай сям’і, часцяком выкліканы спрэчкамі за валоданне зямлёй, адзначыў рэдкасць жорсткага стаўлення мужа да жонкі, узрастаючую ролю апошняй у сямейных адносінах. Аналізуючы адносіны паміж мужам і жонкай, аўтар “Заметок ...” сцвярджаў: *“Отец является только старшим между равными, он поддерживает свой авторитет чисто нравственными достоинствами. Жена является его подругой, главным членом семьи, исполняющим известные функции. Хозяйственные функции мужа и жены, отца и матери строго определены. Взрослые дети также являются помощниками в семье; чем больше родители им сумеют вселить к себе уважение, тем большим почетом они пользуются. Для общего блага семьи отец может временно распорядиться судьбой своих детей, отдать их в службу и т.д.”*

Варта адзначыць, што сярод справаў валаснога суда даследчык не знайшоў канфліктаў паміж мужам і жонкай. Апошняя, звычайна, карысталася поўнымі

правамі нароўні з мужам. Яна ж, як правіла, была як казначэй у сям'і, праз яе рукі праходзілі ўсе сямейныя грошы. Пэўныя асабістыя якасці гарантавалі жанчыне не толькі павагу, але і пэўнае дамінаванне. Адначасна існаваў строгі падзел працы на мужчынскую і жаночую. Парушэнне гэтага падзелу дапускалася ў выключных выпадках. Выпадкі прыніжэння жанчыны ў сям'і або жорсткага стаўлення да яе сустракаліся зрэдку і датычылі "ненармальных семей" (г.зн. такіх, куды пранікла п'янства).

Даследчык таксама заўважыў рост колькасці справаў па раздзелу сямейнай маёмасці ў 80-я гг. у Дзёрнавіцкай воласці, але, у адрозненне ад іншых рэгіёнаў, тут не аказалася выпадкаў, калі б сын выступаў супраць бацькі. На думку М. Доўнар-Запольскага, гэта сведчыла пра дастатковую ўстойлівасць традыцыйнай сям'і на ўсходнім Палессі.

М. Доўнар-Запольскі сцвярджаў, што галоўныя памкненні селяніна паўднёвай часткі Рэчыцкага ўезда звязаныя з зямлёй. Яна не перастала быць для яго галоўнай крыніцай жыцця, тым больш, што сем'і звычайна валодалі "надзеламі" (30–40 дз.) альбо "поўнадзеламі". На якасць глебы таксама не даводзілася скардзіцца, асабліва ўлічваючы добрае ўгнаенне палеткаў, дзякуючы развіццю жывёлагадоўлі.

У в. Вуглы сярэдні ўраджай жыта складаў *сам 10–15* (нярэдка *сам 20*) (каля 20 ц з га). М. Доўнар-Запольскі наведаў гэтую вёску, якая лічылася адной з найбагацейшых у воласці. Даследчык адзначыў вялікія памеры сялянскіх хатаў, высокі ўзровень земляробства і жывёлагадоўлі. Сям'я з сярэднім дастаткам мела тут пару валоў, дзве каровы ды яшчэ малочную жывёлу. Коней трымалі мала, бо яны выкарыстоўваліся толькі для паездак.

Затое суседняя в. Мухаеды (сёння в. Кірава Брагінскага раёна) аказалася адной з бяднейшых. Галоўнай прычынай была аддаленасць сялянскіх надзелаў ад самой вёскі. Яны знаходзіліся на адлегласці 15–20 вёрстаў. Нават вялікія памеры "надзелаў" (да 40 дз.) не ратавалі. Аднак і ў гэтай сітуацыі М. Доўнар-Запольскі адзначаў гаспадарлівасць жыхароў вёскі. Пра курныя хаты тут ужо паспелі і забыць. Хаты і гаспадарчыя пабудовы адрозніваліся вялікімі памерамі. Аднак, уся гаспадарка канцэнтравалася вакол земляробства. Напрыклад, сады былі рэдкасцю. "Піянерам" у гэтай справе стаў мясцовы бацюшка айцец Іаан, які якраз заклаў вялізны сад і заахвочваў сялянаў займацца садаводствам.

Вельмі крытычна ацаніў падарожнік узровень школьнай адукацыі ў Мухаедаўскай і Паланянскай школах. Навучанне для большасці хлопчыкаў заканчвалася ў 9–10-гадовым узросце, калі яны амаль цалкам ператвараліся ў працоўную сілу для сялянскай сямейнай гаспадаркі. Малады даследчык крытыкаваў

школу за яе адарванасць ад патрэбаў сялянскага жыцця (*"Все, что остается в памяти у некоторой части учеников, – это знание молитв… "*) і раіў увесці ў навучальныя праграмы заняткі па авалоданню рознымі практычнымі навыкамі, неабходнымі ў сялянскім жыцці. Зрэшты, прагматычнае стаўленне да адукацыі было характэрным не толькі для вёскі.

Вясковыя жыхары поўдня Рэчыцкага ўезда зрабілі добрае ўражанне на даследчыка: *"Женщины и мужчины одеты чисто, имеют бодрый вид; о пресловутой загнанности белоруса здесь и не может быть помину. Входя к вам, крестьянин свободно подает руку, садится и т.д. Везде и во всем крестьянин чувствует себя хозяином и человеком самостоятельным, независимым. Что касается до типа населения, то оно представляет собой тип типичных белорусов. Женщины среднего роста, плотного сложения. Рост мужчин выше среднего. Цвет волос русый у обоего пола, исключение – переход к темному цвету – довольно редок; цвет глаз преобладает голубой и серый. Лица продолговатые. Особенно красивых встречал я мужчин: высокого роста, с русой окладистой бородой, придающей лицу особенную степенность, солидность, с голубыми умными глазами и длинными, слегка потемневшими волосами, с пробором с левой стороны – все это при величественной осанке, мощной силе, проглядывающей во всех движениях, делает их весьма симпатичными"*.

З Мазыра да Пінска даследчык даехаў Палескай чыгункай. М. Доўнар-Запольскі пісаў пра працоўны гераізм будаўнікоў чыгункі, якая прайшла па мясцінах, *"где, в буквальном смысле, не было ноги человека, да, пожалуй, и зверя"*.

Падарожжа па Піншчыне пачалося з Пінска, у якім прыйшлося затрымацца на тры дні. Столькі часу спатрэбілася, каб аформіць дакументы, якія дазвалялі б даследчыку наведваць вёскі. Маскоўскія паперы для валасных чыноў не былі дастатковымі. Чалавека з такімі паперамі маглі западозрыць у "злонамеренности".

Піншчына цікавіла даследчыка як пераходная тэрыторыя паміж Беларуссю і Украінай. На гэта ён звяртаў увагу пры аналізе мясцовых гаворак і этнаграфічных асаблівасцяў. Першай вёскай Піншчыны, якую наведаў малады навуковец, стала Парэчча. Моцнае ўражанне на М. Доўнар-Запольскага зрабіла фабрычная прамысловасць і рацыяналізацыя сельскай гаспадаркі ў маёнтку, што было вынікам ініцыятывы, настойлівасці і энергічнасці трох пакаленняў роду Скірмунтаў. Навуковец адзначыў выдатную арганізацыю лясной гаспадаркі, будаўніцтва дарог, меліярацыю, а таксама прамысловую вытворчасць. У 1890 г. у маёнтку Парэчча дзейнічалі вінакурня, сыраварня, паравы млын і суконная фабрыка, якая мела ўласную плантацыю варсільных шышак. Апошнія, звычайна, завозіліся ў Расію з Францыі і каштавалі вельмі дорага. Прыем-

нае ўражанне на навукоўца зрабілі гаспадары маёнтку (верагодна, яго прымаў Аляксандр Аляксандравіч Скірмунт або яго сын Раман, будучы кіраўнік урада БНР), якія былі надзвычай ветлівымі з маладым навукоўцам.

З Парэчча даследчык накіраваўся ў Целеханы, наведаўшы па дарозе шматлікія вёскі Дабраслаўскай, Пагост-Загародскай, Хатыніцкай і Целеханскай валасцей. М. Доўнар-Запольскі падрабязна апісаў прыроду Пінскага Палесся, многія вёскі якога можна было наведаць толькі ў самыя суровыя зімы. Мястэчка Целеханы было адміністратыўным цэнтрам паўночнай Піншчыны. Гэта быў цэнтр воласці, тут месцілася праўленне суднаходнай часткі Агінскага канала, знаходзілася бальніца з адзіным (?!) доктарам на палову ўезда, паштова-тэлеграфная кантора. Пры гэтым паводле падарожніка, мястэчка мела не болей 100 хатаў, а амаль палову яго жыхароў складалі габрэі.

Даследчыка захапіла першабытная прыгажосць прыроды гэтай часткі Палесся. З дапамогай плытагонаў (яны аказаліся жыхарамі м. Моталь Гарадзенскай губ.) ён пераплыў на лодцы Выганашчанскае возера, на прыроду якога амаль не паўплывала чалавечая прысутнасць.

Але значна больш, чым прырода маладога навукоўца цікавілі жыхары Палесся. Ён пастаянна звяртаўся да чалавечага фактара і адзначаў усе тыя цяжкасці, якія сустракаліся на шляху даследчыка, што імкнуўся зразумець унутраны свет палешука. Асабліва гэта датычыла заходняга Палесся. Варта працытаваць самога М. Доўнар-Запольскага: *“Нет ничего труднее, как разбирать чужую душу и выворачивать ее наизнанку, особенно же трудно проследить за душой нашего крестьянина, вообще, как известно, весьма скрытного в беседах с интеллигентом, да еще приехавших издалека, с какой-то ему непонятной целью, кажущейся ему смешной и подозрительной. В самом деле, думается полешуку, кроме начальства да евреев, от роду не видавшему других людей, зачем понадобились какому-то барину его песни, сказки, отдельные слова? Зачем нужно знать ему, как он думает, что чувствует его черная мужицкая душа? Ведь все это – мужицкое: и песни, и сказки, и мысли, и душа, так зачем же они сюртучнику? Крестьянин так недоверчив, так мало привык видеть и беседовать с кем-нибудь, кроме евреев и начальства, миссия которых ему представляется вполне понятно, первых, что они должны доставлять им в кредит водку, деньги, покупать в полцены хлеб, нанимать на сплавные работы, а второго, что оно имеет своей обязанностью наказывать, собирать подати и вообще наводить на население благоговейный трепет. Поэтому-то, как только дело дойдет до сведений, нужных этнографу, так полешук своим скептическим отношением к науке, разбивает всякие надежды. Недоверию и подозрительности нет пределов”.*

М. Доўнар-Запольскі прызнаўся, што на Піншчыне толькі жанчыны сталага ўзросту пагаджаліся праспяваць яму песні і распавесці казкі. Пры гэтым толькі ў рэдкіх выпадках даследчык рашаўся запытаць імя і прозвішча сваіх суразмоўцаў. Заўсёды задаваліся пытанні пра прычыны гэтай цікаўнасці і адказы выклікалі толькі недавер. Дарэчы, гэтым пінскія палешукі моцна адрозніваліся ад жыхароў Рэчыцкага і Мозырскага ўездаў, якія, па прызнанню этнографа, часцяком былі вельмі задаволеныя, што кагосьці цікавяць іх песні і казкі.

Прычыны гэтага падарожнік звязваў з амаль поўнай адсутнасцю ў паўночнай частцы Піншчыны мясцовай інтэлігенцыі і адукаваных людзей (*“Можно проехать десяток селений в северной части уезда и не встретить ни одной интеллигентной семьи, ни отдельного человека. Изредка встречаете село, где живет старик-священник. Другой, обычный в таких местностях интеллигент деревни – помещик, здесь отсутствует…”*).

Адзначаючы беднасць пінскай вёскі, аўтар “Заметок…” даў вельмі негатыўную ацэнку прадпрымальніцкай дзейнасці мясцовых габрэяў, якая, на яго думку, абарочвалася эксплуатацыяй палешукоў у *“грандиозных размерах”*. Асабліва гэта датычыла найму палешукоў на сплаў лесу.

Не абмінуў навуковец і такой бяды, як п’янства, якое набыло на Піншчыне *“эпидемический характер”*. М. Доўнар-Запольскі дзяліўся сваімі назіраннямі:

“…Пьянство поражает, как эпидемия, целое селение, округ; тут все пьют без разбора; женщины не отстают от мужчин, дети им подражают… И действительно, въезжая в село, можно уже тотчас определить насколько пьянство развито в нем. Большая корчма, отворенная настежь, человека два-три пьяных на крыльце ее, компания трезвых, болтающая у корчмы и собирающаяся, конечно, выпить, и все это в рабочий день, уже служат достаточным указанием на развитие пьянства. Разговор со священником, местными людьми тотчас же подтверждают априорное заключение, а знакомство с самими крестьянами, готовыми на все при виде водки, еще более в этом убеждает. Если вы въезжаете в такое село в праздник, конечно, у корчмы вы увидите огромную толпу, мало того поселяне одеты грязно, неряшливо, бедно. Пинчук более или менее состоятельный, нераспившийся очень любит наряжаться; это свойственно детям и женщинам. В праздник в ином селе вы не увидите никого в грязной сорочке, неумытого, непричесанного, без какой-нибудь ленточки на шее и на шляпе. Но раз вы попали в село, где праздничный интерес сосредотачивается в корчме, картина изменяется: вы видите грязь, неряшество в костюмах, а хаты стоят покосившись, без ограды и пр.”

Даследчык звярнуў увагу і на тое, што звычайна ціхі спакойны і добразычлівы пінчук ператвараецца ў дзікага звера пад уплывам гарэлкі. Бойкі і забойствы тут не рэдкасць. Але адначасна ён прыгадваў, што наведваў вёскі Піншчыны, дзе сустрэць п'янага чалавека немагчыма, а таксама мясцовасці, дзе частка сялянаў співаецца і становіцца жабракамі, а іншыя спрабуюць іх утрымаць ад п'янства.

Навуковец заўважыў лепшы эканамічны стан жыхароў якраз паўночнай часткі Піншчыны, што было звязана з дастатковай колькасцю зямлі і сервітутамі, якія дазвалялі развіваць жывёлагадоўлю. Ён налічыў 50–60 галоў буйнога рагатага ската ў багатага селяніна і 20–30 галоў у пінчука з сярэднім дастаткам. Гаспадарчыя поспехі часта былі абумоўленыя існаваннем вялікіх сем'яў (20 чалавек і болей), на чале якіх былі мужчыны вельмі сталага ўзросту.

Характэрнай рысай такіх сям'яў быў кансерватызм, непрыняцце навінак ні ў сямейных адносінах, ні ў побытавым жыцці. Даследчык адзначаў вонкавую беднасць хатаў, крытых саломаю, з гліняными падлогамі, дзе адсутнічалі лямпы і шкляны посуд. Затое на двары можна было ўбачыць да 60 галоў рагатага ската, свіран, напоўнены хлебам, вялікае гумно і г.д.

Навуковец нават адзначыў уплыў узроўню дабрабыту на характар пінчука: *"Зажиточный пинчук добродушен, миролюбив, держит себя свободно, а бедняк подозрителен до крайности, и груб, и боязлив"*.

У цэлым падарожныя нататкі з экспедыцыі 1890 г. ("Заметки из путешествия по Белоруссии") уяўлялі сабой шырокую панараму жыцця ўсходняга і заходняга Палесся канца XIX ст. Даследчык здолеў пазнаёміць чытача са свайго роду "культурным ландшафтам" Палесся, цэнтральнай фігурай якога аказаўся палескі селянін з "сэрцам", розумам і багатай народнай культурай. Для самога даследчыка гэтая экспедыцыя стала пэўным адкрыццём Беларусі і, відаць, яшчэ больш узмацніла ягоную навуковую зацікаўленасць гісторыяй і культурай беларускай зямлі.

Студэнты і выкладчыкі ЕГУ прайшлі шляхам М. Доўнар-Запольскага. Безумоўна, Палессе за мінулае стагоддзе моцна змянілася. Рэвалюцыі 1917 г., якія абярнуліся крахам імперыі Раманавых і ўзнікненнем ужо бальшавіцкай дзяржавы Леніна-Сталіна, якая захавала былыя імперскія традыцыі, калектывізацыя і рэпрэсіі 30-х гг. на Усходнім Палессі, Другая сусветная вайна, шырокамаштабная меліярацыя ў БССР, Чарнобыльская катастрофа, нарэшце, распад СССР і ўтварэнне Рэспублікі Беларусь вельмі істотна змянілі Палессе і ягонага жыхара... Не бяруся зараз маляваць глабальную карціну гэтых пераменаў, адзначу толькі некаторыя моманты, якія нашая экспедыцыя назірала на Палессі.

Яе пачатак прайшоў пад знакам катастрофы красавіка 1986 г. Вёскі Дзёрнавічы і Вуглы, у якіх у 1890 г. бурліла жыццё, апынуліся ў Чарнобыльскай зоне. Мы наведалі гэтыя вёскі. Убачанае пасля перасячэння мяжы Зоны нагадвала кадры з вядомай кінастужкі Андрэя Таркоўскага "Сталкер"... Іржавая агароджа мосту праз зарослую рэчку, бярозка, што прарасла скрозь бетон, паўразбураныя хаты, зараслі здзічэлага бэзу, засыпаныя калодзежы з адзінокімі жоравамі, сцяжыны дзікоў на колішніх сялянскіх падворках, зруйнаваны будынак школы, школьная дошка ў знішчаным класе, надпісы на якой сведчаць, што яна стала месцам сустрэчы колішніх вучняў і настаўнікаў... Добраўпарадкаваныя вясковыя могілкі з пахаваннямі 2008–2009 гг. Людзі вярталіся на Радзіму ўжо пасля сваёй смерці. Могілкі аказаліся адзіным месцам, якое захавала сваё функцыянальнае прызначэнне, і ў гэтым сэнсе было адзіным "жывым" месцам у Дзёрнавічах.

Наведалі мы і вёску Вуглы, якая калісьці ўразіла М. Доўнар-Запольскага дабрабытам мясцовых жыхароў. Пра былое жыццё тут нагадвалі толькі разбураныя хаты, вялізныя памеры якіх прымусілі прыгадаць здзіўленне беларускага этнографа ў 1890 г., ды іржавы камбайн побач з драўляным будынкам старой школкі з сарванай падлогай. А за калючым дротам агароджы кіпела жыццё. Камбайны прыбіралі жыта на калгасным полі...

Нашыя першыя размовы адбыліся ў в. Кірава Брагінскага раёна. У часы Доўнар-Запольскага вёска называлася Мухаеды. У 20–30-я гг. улады змянілі назву на Мохаеды, а ў 1939 г. перайменавалі яшчэ раз. Ад Зоны яе аддзяляла толькі агароджа. Зразумела, што тэма Чарнобыльскай аварыі была тут надзвычай актуальнай. Людзі прыгадвалі, што праз некалькі дзён пасля аварыі вёску напоўнілі пажарныя машыны і вайскоўцы. Адбывалася свайго роду "генеральная ўборка". З дапамогай пажарнай тэхнікі вымываліся звонку дамы, замяняліся дахі, трактары здымалі верхні слой зямлі на падворках і агародах, які быў вывезены разам з шыферам старых дахаў... Але ў адрозненне ад Дзёрнавічаў і Вуглоў жыхароў не выселілі.

Васіль (1920 г.н.) і Надзея (1922 г.н.) Лысюкі былі перакананыя, што вёску не ўключылі ў Зону толькі таму, што праз яе праходзіла шаша, якая звязвала Мінск і Кіеў і мела пэўнае ваеннае значэнне. У той першы год пасля аварыі вёску пакінулі каля 60 сямей. Людзі выязджалі добраахвотна. Яны атрымлівалі жытло ў іншым месцы і някепскую грашовую кампенсацыю за пакінутую гаспадарку. Аднак, паводле тых жа суразмоўцаў, гэтых людзей ужо няма. Не здолелі прыжыцца ў новым месцы. Некаторыя спрабавалі вярнуцца, але не было куды, бо хаты былі адразу ж разабраныя і вывезеныя: *Паехалі ў Мінск, Смалявічы, Маладзечна, то там і паміралі... А мы тут жывем... Мно-*

гія хацелі вяртацца, а няма куда… Прыязджалі і плакалі… А няма куда вяртацца. Усё прапала… [2]

На пытанне наконт цяперашняга ўзроўню радыяцыі людзі адказвалі, што дазіметраў не маюць, але *"усё харашо"*. Праўда, грыбы і ягады нельга ўжываць у ежу, затое ў гэтым годзе вельмі добры ўраджай яблык... А ў Зону ходзяць толькі па тое, каб гнаць самагон, бо там ніхто шукаць не будзе.

Дарэчы, наведванне в. Кірава (як і многіх іншых вёсак) таксама прымусіла прыгадаць праблему п'янства, пра якую з болем пісаў М. Доўнар-Запольскі. Трэба прызнаць, што праблема набыла яшчэ большую вастрыню. У пэўны момант мы нават прызвычаіліся бачыць на пачатку працоўнага дня маладых мужчын, якія "адпачывалі" каля крамы з бутэлькай віна.

У Тураве наведалі царкву Усіх святых і ўбачылі адзін з мясцовых хрысціянскіх цудаў – каменныя крыжы. Паводле легенды, у часы пашырэння хрысціянства яны прыплылі ў Тураў з Кіева, прычым Прыпяць была чырвонай ад крыві... У царкве даведаліся пра яшчэ адзін каменны крыж, які "расце" на могілках, што ад тутэйшай капліцы атрымалі назву "Барысаглебскіх".

На самой справе, на могілках аказаліся два крыжы, якія "раслі". Адзін з іх здаўна стаўся аб'ектам паломніцтва, бо праславіўся сваімі "цудамі". Жанчына, якая на каленях малілася каля крыжа, паклаўшы на яго рукі, потым распавяла, што толькі крыж дапамог ёй пазбавіцца галаўнога болю... З таго часу штогод яна з сям'ёй прыязджае сюды з Мінска. Жанчына заўважыла, што за мінулы год крыж прыкметна падрос... Пасля маці на калені перад крыжам станавіліся яе дзеці і прасілі чагосьці для сябе. За тую гадзіну, што мы знаходзіліся на могілках, да яго падыходзіла каля 30 чалавек.

Тураўскія аповеды пра крыжы, людзі, што стаялі на каленях на Барысаглебскіх могілках і прасілі дапамогі ў крыжа, прымусілі прыгадаць пра такую рысу палескага культурнага ландшафту, як Цуд... Вера ў цуд, прысутнасць у жыцці чагосьці невытлумачальнага здаўна адзначалася даследчыкамі Палесся. Гэта адчуваў у сваёй экспедыцыі і М. Доўнар-Запольскі, пра гэта пісаў вядомы знаўца палескай душы Аляксандр Сержпутоўскі. У нашым выпадку цуд выступаў як дэманстрацыя сілы хрысціянскай веры, хоць увесь мясцовы антураж вакол каменнага крыжа (кветкі, кавалачкі хлеба, грошы ды інш.) прымушаў прыгадаць асаблівасці дахрысціянскіх веравызнанняў. Падобна, што пэўныя рысы палескай душы істотна не змяніліся за мінулае стагоддзе.

Не змянілася і іншае. Калі адкінуць нашыя размовы з людзьмі, то толькі зрэдку можна было адчуць і зразумець, што сучаснае ўсходняе Палессе знаходзіцца на тэрыторыі Рэспублікі Беларусь. У гасцініцы "Прыпяць" у Мазыры нам спрабавалі забараніць запаўняць анкеты на пражыванне па-беларуску.

Спроба ўвечары паглядзець двор адбудаванага Мазырскага замка абярнулася крыкам ахоўніка: “Русским языком написано, что Музей закрыт” і г.д. Вонкавай беларушчыны мы назіралі прыблізна столькі ж, колькі яе бачыў М. Доўнар-Запольскі ў 1890 г.

На пяты дзень экспедыцыі мы пераехалі колішнюю мяжу паміж СССР і II Рэччу Паспалітай (да верасня 1939 г.), канфігурацыю якой цалкам паўтарае сучасная адміністрацыйная мяжа паміж Брэсцкай і Гомельскай вобл. Ужо першая вёска Столінскага раёна (Вялікае Малешава) моцна ўразіла вытворчай і гандлёвай актыўнасцю мясцовых жыхароў. Гэта выразна кантраставала з тым, што мы назіралі ў Жыткавіцкім раёне Гомельскай вобл. Яшчэ большы эканамічны бум мы заўважылі ў в. Альшаны, сапраўднай “агурковай сталіцы” рэгіёна. Аўтамабільны рух тут быў больш ажыўленым, чым у суседнім райцэнтры.

Відавочна, што не апошнюю ролю ў эканамічных поспехах Століншчыны адыграла пашырэнне пратэстантызму. Прынамсі, пра гэта думалася, калі мы стаялі каля велізарнага Альшанскага *Дома малітвы*. Сапраўды, менавіта мясцовыя пратэстанты задаюць тон у эканамічных поспехах вёскі. Нам хацелася пра гэта паразмаўляць з пастарам, але ён чамусьці адмовіўся ад сустрэчы.

Століншчына цікавіла нас яшчэ і тым, што ў сярэдзіне 1930-х гг. на яе тэрыторыі працавала экспедыцыя доктара сацыяльнай антрапалогіі Юзафа Абрэмбскага (1905–1967). Ён праводзіў палявыя сацыялагічныя даследаванні этналагічнымі метадамі. У ягоным навуковым падыходзе спалучаліся функцыянальны метад Браніслава Маліноўскага і гуманістычная сацыялогія Фларыяна Знанецкага. Абавязковай умовай эфектыўнасці палявых даследаванняў даследчык лічыў блізкія кантакты з мясцовымі жыхарамі. Са студзеня па сакавік 1937 г. экспедыцыя Ю. Абрэмбскага працавала стацыянарна ў в. Альманы.

Дзякуючы намаганням польскай даследчыцы Ганны Энгелькінг, постаць Ю. Абрэмбскага сёння вяртаецца ў навуку. Палескія тэксты Ю. Абрэмбскага ўражваюць аўтарскім імкненнем не толькі апісаць убачанае, але зразумець унутраны свет і матывы паводзінаў жыхара тагачаснага Палесся[3]. Пры гэтым шматлікія экскурсы ў гісторыю рэгіёна робяць ягоныя працы надзвычай гістарычнымі. Сацыёлаг, этнолаг і антраполаг Ю. Абрэмбскі выступае ў іх адначасна як праніклівы і глыбокі гісторык.

На жаль, памяць альманцаў не захавала ўспамінаў пра дзейнасць экспедыцыі Ю. Абрэмбскага. Але нам пашанцавала запісаць інтэрв’ю з Паўлам Шубічам (1921 г. н.), які фігураваў у рукапісе Ю. Абрэмбскага “Панская школа і мужыцкія дзеці”. Менавіта ён на адным з дзяржаўных святаў II Рэчы

Васкабовіч Мікалай Іванавіч, 1927 г. нар., в. Тухавічы Ляхавіцкага раёну

Павел Шубін з дачкой (в. Альманы)

Каля «беларускай» магілы Рамана Скірмунта

Крыж, які «расце» на могілках у Тураве

Памятны камень у скірмунтаўскім парку

Крыжы на магілах у в. Здзітава

Будаўніцтва капліцы ў в. Бабровічы

Васіль і Надзея Лысюкі з в. Кірава

Паспалітай выступаў у Альманскай школе з рэфератам, прысвечаным Юзафу Пілсудскаму.

Павел Сцяпанавіч Шубіч падзяліўся ўспамінамі пра школу і жыццё міжваеннага часу. Вось фрагмент яго вусных успамінаў[4]:

"...Было чатыры класы польскай школы. Пасля чатырох класаў трэба ў пяты йці. А ў нас няма пятага класа. Хочаш – ідзі ў Столін, учысь. Мы жылі бедно, вучыцца не было за шчо. Трэба ж кварціру здымаць... Далей шосты і сёмы. Дык я тры годы прасядзеў у чацвёртым... Учылі пачці шчо тое самае, але як сталі маі дзеці хадзіць у школу, то я за дзесяты клас ім задачы рашаў...

У польскай школе вучылі крэпко! Папробуй ня вывучы – лапы палучыш. Старалісь учыцца. А мне ўчоба давалася, у арыфмецікі разбіраў харашо.

...Учыцелька была Курахова. І была ішчэ адная, то она выйшла тут за ляснічага... Патом Пацявіцкі учыў.

Тады ж была Польшча... І палякі сваіх не абіжалі, сваю нацыю. Давалі ўжэ... як паляк, то работу, што б можна было жыці, не так як селянін. То оны сваім, значыць, дзе вучыцель, дзе ляснічы трэба, дзе шчэ які...

[...] Учыцелі мала хадзілі па хатах. Вызывалі бацькоў у школу, есьлі што пабяседаваць, а так не. Ні яны, ні тыя, хто ў паліцыі з паноў былі... Яны да мужыка не йшлі паесці ілі выпіць, не так як рускія: у хату зайшоў – давай! Яны не, яны былі, як той казаў: хоць пенендзы не мам, а гонар мам. Ганаровыя.

[...] Геаграфію і гісторыю прэпадавалі. А з гісторыі помню – Тадэуш Касцюшко, полководзец, Ромуальд Траўгут (по лясам хадзілі), патом Болеслаў Хробры, руководзіцель польскі. Болеслаў Хробры, когда забралі Кіеў, (оны ж занімалі по Белу Цэркаў) да входзіў ужэ ў Кіеў, брама жалезная была, то ён мячэм па той браме, да вышчарбіў мяча свайго. Назвалі "Меч-шчэрбенец", і вон січас у Кракавае на Вавэлю ў музеі находзіцца. А яшчэ казалі пра Болеслава Крывоустага тожэ полководзец. Болеслаў Крывоусты, кажэ, нарабіў з немцаў капусты. Ваяваў з немцамі.

На геаграфіі расказвалі, дзе якая вобласць, дзе які горад. Тады [...] гэта была Польшча... Паказвалі па карце, там на карце граніца йшла... І нас вучылі, што мы палякі.

Быў яшчэ Закон Божы па суботам. Свяшчэннікі ў суботу прыходзілі, урок одзін проводзілі. Бацюшка строгі быў... І на скамейку положыць – усыпле па мяккім месцы! І лінейкаю па лапе. Наб'е – не пожалішся нідзе, а цяпер [...] Да готовы посадзіць за тэ, шчо зачапіў дзіцяя. А тады давалі біць, есьлі ты не вывучыў, наб'юць і не пожалісься нікуды.

Як бацька ставіўся да школы? Так вот у гэтым і была праблема! Тожэ няма кому помагаць бацьку, але ў мяне так палучалася, што не адрывалі мяне ад школы. Другіх не пускалі. Учыцель мог аштрафаваць тады... Але нас не штра-

фавалі, бо я хадзіў рэгулярна. А хто не ходзіць, то ўжо бацькава ўсматрэніе, як ужо кому нельга йці. Так не очэнь застаўлялі.

[…] У Альманах трошкі ўважалі лучшэ, хто граматны. Трэба распісацца дзе, то просяць: подзі распішысь за мяне. Як ня ўмее пісаць, то крэсціка поставіць, але бальшынство то просілі, шчоб хто-то распісаўся.

[…] Не подобалася людзям польская ўлада. Налогі вялікія, а грошай няма дзе ўзяць. Шчо продасць якую кароўку, то мае грошы. А так заробіць не было дзе.

[…] У 39 годзе палякі ўцяклі, а рускія занялі… Людзі радаваліся. А потом як абложылі налогамі, хоць і рускія, яшчэ не было калхозаў, усё раўно – молоко оддай, масло оддай, мясо оддай. Кабанчыка заб'еш – обдзяры шкуру, кожу тую, тожа оддай. А шэрсць оддай, а не… То тожэ ходзілі забіралі. Шчытай як грабілі: давай, да і ўсё. Шчэ хужэй было, як пры Польшчы. Ужэ посьле, не скоро, я не знаю, которы то отменіў эты… Я ўжо забыўся, які там. […] Маленкоў ілі?.. Я точно ўжэ не скажу, але ў гэтых врэменах…

А тады немцаў чакалі... А як дачакалі, то понялі сразу, чым пахне. Некаторыя казалі: О! Хазяін прыйшоў! Хто быў у Германіі, то бачыў культуру, то: О! Хазяін прыйшоў! Будзе порадок ужэ ў нас, а то ў нас ужэ не ўмелі это руководзіць вродзе, а немцы ўжэ навядуць порадок. А як навялі порадок, як пачалі ўбіваць да паліць людзей, ужэ тады яны понялі, што самі попалі.

[…] Альманцы – такія ж як вяздзе. Есць добрыя людзі, есць поганыя, так у любом сяле, а так отлічыя вродзе бы ніякага. Вельмі трымаюцца адно за аднаго, род за родам...

Раней казалі, што лёгка пазнаць альманца, бо ён у гразі косіць, сено носіць носілкамі, да зроду няма колі помыцца, не тылько шчо… У гэтом болоці гніеш, а короў дзяржалі багато, сена трэба было богато, косіць няма дзе. Гэта ж балото тожэ вялікае, а разбіралі ж усё. Зімою санкамі вязлі. На самотужкі возілі, ой было трудно нам… А дарогі ў Столін не было. Пяшком ідзеш у Столін, по Століне ходзіш, узяў што ці не ўзяў, ідзеж обратно ж пяшком. Чэрэз болото, да по гразі, да… Ай, мучылісь, мучылісь.

А цяпер нам жыць – не тужыць! Райскае жыццё, а молодзёж з роскошы ўцякае. Ім замуж трэба ісці, а яна ня ўмее хату подмясці акуратно, бо лянуецца, не хоча, наелася і пашла. Яна нічога не хочэ молодзёж цяпер рабіць, тока шукаюць лучшаго. А, коб яна походзіла по том болоці помясіла ды подумала..."

Пасля Чарнобыльскай аварыі, нарэшце, была збудаваная шаша, якая звязала Альманы з Столінам. Але ў памяці старэйшых жыхароў Століншчыны ўсё яшчэ жыве колішні стэрэатып альманца, як чалавека балота...

Дарэчы, сёння альманскія балоты, якія шчасліва пазбеглі меліярацыі, з'яўляюцца крыніцай добрых заробкаў альманцаў і не толькі іх. Штогод

улетку і на пачатку восені вёска становіцца аб'ектам сапраўднага паломніцтва ягаднікаў і грыбнікоў. Зборы на продаж чарніцаў і журавінаў для многіх жыхароў Століншчыны – гэта важны сродак выжывання. І гэта нягледзячы нават на тое, што Чарнобыльская катастрофа пакінула свой радыяцыйны след у Альманах.

Наступны дзень застаў нас ужо ў колішнім скірмунтаўскім Парэччы на Піншчыне. Ад былой эканамічнай велічы маёнтка застаўся толькі будынак бровара, прыстасаваны пад крухмальны завод, ды яшчэ рэшткі парку, заснаванага на пачатку ХХ ст. Раманам Скірмунтам. Парк, які атрымаў статут помніка прыроды, перажывае няпросты час. Склалася ўражанне, што належнага дагляду ён не мае да гэтага часу…

У парку мы наведалі абедзве магілы (?!) Рамана Скірмунта. Імя гэтага палітыка вярнулася з небыцця толькі ў 90-я гг. А ў 1999 г. намаганнямі дзеячаў польскіх арганізацый Пінска была адноўленая яго магіла і пастаўлены крыж з надпісам на польскай мове. Праўда, мясцовыя жыхары сцвярджалі, што крыж пастаўлены не на месцы сапраўднага пахавання. Праз некалькі гадоў у метрах дваццаці ад "польскага" крыжа з'явіўся яшчэ адзін крыж з надпісам па-беларуску: Раман Скірмунт (1868–1939). Такім чынам, колішні прэм'ер-міністр БНР (красавік-травень 1918 г.) і сенатар міжваеннай Польшчы (1930–1935) больш чым праз 70 год пасля трагічнай смерці і працяглага замоўчвання савецкімі гісторыкамі ягонай асобы займеў нават дзве магілы – "польскую" і "беларускую"...

Даследаванне жыцця і дзейнасці Р. Скірмунта пераконвае ў тым, што гэта быў чалавек польска-беларускага памежжа, у свядомасці якога беларускасць не пярэчыла польскасці і наадварот. У сваёй палітычнай дзейнасці ён імкнуўся да паразумення і згоды паміж палякамі і беларусамі, бо бачыў у гэтым пэўны шанс для незалежнай і дэмакратычнай Беларусі. Не атрымалася... Магілы (?!) Рамана Скірмунта нагадваюць пра тыя палітычныя і культурныя межы, якія ў ХХ ст. падзялілі палякаў і беларусаў і адначасна выглядаюць як сімвал узаемнага нежадання зразумець суседа.

Прыемна ўразіла з'яўленне ў парку яшчэ аднаго памятнага знака, прысвечанага гэтай знакамітай гістарычнай постаці. Побач з уваходам у парк у пазамінулым годзе быў пастаўлены вялікі камень з надпісам на шыльдзе: *У в. Парэчча нарадзіўся і жыў вядомы беларускі палітычны і грамадскі дзеяч Раман Аляксандравіч Скірмунт (1.05.1868 – 7.10.1939).*

Але сённяшняе Парэчча не толькі памяць пра род Скірмунтаў, які некалі адыграў вялікую ролю ў гісторыі Палесся, гэта яшчэ і памяць пра "палескую кнігаўку". Менавіта так у літаратурных колах называлі паэтку Яўге-

нію Янішчыц (1948–1988), якая вучылася ў мясцовай школе. Памяць пра яе зберагае музей, створаны намаганнямі настаўніцы і колішняга дырэктара Парэчскай школы Антаніны Паўлаўны Сідарук.

Наогул, падчас гэтай экспедыцыі нам шчасціла сустракаць людзей, якія насуперак абставінам захоўвалі памяць Палесся, зберагалі і развівалі яго культуру. У в. Бабровічы мы стаялі каля *капліцы-помніка*, якая будуецца Веніямінам Бычкоўскім у памяць жыхароў вёскі, загінуўшых падчас карнай акцыі кастрычніка 1942 г. Ужо пазней даведаліся, што гэты чалавек таксама стварае музей жыхароў наваколля Выганашчанскага возера. Вельмі моцнае ўражанне пакінулі размовы з айцом Іаанам, настаяцелем царквы Святога Міхаіла Архангела ў вёсцы Рубель Столінскага раёна, і айцом Генадзем (Царква Святой Тройцы, в. Дабраслаўка Пінскага раёна). Гэта светлыя людзі з шэрагу тых, пра каго гавораць, што на іх зямля трымаецца…

Штодня мы таксама запісвалі вусныя ўспаміны жыхароў беларускага Палесся, у якіх адлюстравалася звычайнае чалавечае ўспрыняцце палітычных і ваенных катаклізмаў ХХ ст. Вусная гісторыя невыпадкова прысутнічала ў нашай экспедыцыі. Тэма "ХХ стагоддзе ў памяці беларусаў" надзвычай актуальная. Ва ўмовах сучаснай гістарычнай палітыкі вусная гісторыя выразна супрацьстаіць спробам фальсіфікацыі мінулага дзеля ідэалагічнага ўмацавання існуючага палітычнага рэжыму. Прынамсі, яе дадзеныя ставяць пад сумніў высновы прадстаўнікоў сучаснай дырэктыўнай гістарыяграфіі наконт пазітыўнай ролі калектывізацыі ў беларускай вёсцы, падтрымкі сталінскага рэжыму нават у часы Другой сусветнай вайны, паказваюць негатыўныя бакі партызанскага руху ў перыяд нямецкай акупацыі ды інш.

Відавочна, што вусная гісторыя значна пашырае кола гістарычных крыніцаў, ператвараючы вусны аповед у гістарычны дакумент. Кожнага чалавека ў пэўнай сітуацыі можна разглядаць як свайго роду "жывы архіў". Вусная гісторыя дае магчымасць выказацца тым, хто з годнасцю вытрымаў ваенныя і палітычныя выпрабаванні ХХ стагоддзя. Гэтыя людзі заслугоўваюць быць выслуханымі, а іх версія беларускай гісторыі мінулага стагоддзя павінна прысутнічаць у айчыннай гістарыяграфіі.

Нататкі хочацца закончыць фрагментам інтэрв'ю, запісанага ў вёсцы Тухавічы Ляхавіцкага раёна.Васкабовіч Мікалай Іванавіч (1927 г. н.) прыгадаў трагічны лёс свайго бацькі:

"…Я тры класы закончыў, калі бацьку забралі… У нас не гаварылі "арыштавалі", "судзілі". Гаварылі: "Забрала НКВД". І ўсё… Прыехалі машынай легкавой, забралі яго і яшчэ 2 чалавека. Быў вечар… Пашарылі, пашарылі па ўсім. Паехалі па другога. Гэта быў Карнейчык Міхаіл, ані дружылі. А трэці – католік. Але

забралі не па этаму… Да вайны сходаў гэтых было шмат, што нядзелю. І ўсе крычалі… Хто больш крычаў, таго і забралі. Тры чалавека нашых суседзяў у 37-м забралі, тры чалавека забралі, калі з бацькам, і ў 38-м яшчэ 2 чалавека.

Всего в дзерэўне (Блонь. – А.С.) забралі 8 чалавек, якіх рэабіліціравалі пасмертна. Ні в каком лагере оні не былі. Где-то расстрэлялі… Потом далі такую бумажку: Осуждзён по 58-й статтье к 10 годам лішенія свободы. А когда я после войны пісал, то прыслалі пісьмо, што осуждзён по 58-й статье, пріговорен к высшей мере наказанія… У бацькі дваюрадны брат в то время был начальнік. Захар Данілавіч. Главный прокурор Белорусского военного округа. Кто-то сказал маці: "Едзь да Захара!" Паехала она в Смоленск, там был центр округа. Паехала… Он ей гаварыт: "Ганна, нікуда я не паеду! Такіх, каторых забірает Особый отдел, не спасті…" Дал денег на обратную дарогу: "Едзь домой і глядзі дзецей!..."

Патом кто-то сказал маці, што дзерэвенскія, в т.ч. Іван, сядзяць у Бабруйскай крэпасці. Она паехала… Залезла на сцены, на верхатуру. Ніхто не ганяў… Как раз на прагулке былі, і бацька, как убачыў яе, то перакінуў камешак, а вакруг камешка – запіска: "Ганна, мяне не будзе. Гадуй дзяцей…" Відзіма, давно прыгатовіў. І ўсё…

[…] А кагда ужэ немцы наступалі, то все разбежаліся. На другой-третій дзень вайны гарадок (Мар'іна горка. – А.С.) эвакуіравался. І остался домік глінабітны, дзе НКВД седзела. І быў такой дзядзька Грышка. Он в колхозе не работал. Работал стрелочніком на железной дороге. Дзядзька ідзёт домой с работы. Ідзёт міма НКВД. А дзверы насцеж, нікаго нету… Он радзі інтереса зашол. … Все інтересовалісь… В дзерэвне ж было арэстована 8 чалавек. Он зашол. Бумажкі на палу валяюцца, начал смотреть іх… Начал находзіць заявленія тайных агентаў. Даносы… Он насобірал іх. На траіх чалавек…

[…] Кагда паявілась палевая немецкая камендатура, он узяў і аднёс каменданту эті бумажкі.. Через 2 ілі 3 дня пріехалі немцы, забралі этіх агентаў…

Дзядзьку Грышку судзілі пасля вайны. Судзілі ў ваенным гарадке. Я хадзіў у 6 ілі 7 клас, і каждую ноч хадзіў на гэты суд. Яго судзілі, што із-за яго расстралялі этіх трох чалавек. А он пры немцах работал, как і раньше, на железной дороге. І судзілі з ім бывшего начальніка Чэрвеньскай міліцыі, маёра, он пры немцах служіл в паліцыі. І ешче аднаго міліцыянера, які быў у паліцыі. І прысудзілі іх к расстрэлу… А жонку з дачкой Тамарай адправілі ў Сібір на пасяленне… Она маць захараніла там і вернулась назад в Блонь. Мой брат с ней разговарывал, так она говорыла: "Паеду назад. У меня там знакомые. У вас здзесь ваняет… Все врут, все кляўзнічают". І паехала…"

І ў гэтым выпадку, і ў шматлікіх іншых вусныя ўспаміны выклікалі сумныя разважанні пра лёс беларускай зямлі і яе жыхароў. Трэба прызнаць, што вусная гісторыя не заўсёды выклікае пачуццё гонару за сваю нацыянальную прыналежнасць, але яна дапамагае зразумець не толькі мінулае, але і сённяшні дзень. Прычым у значна большай ступені, чым афіцыйныя падручнікі па гісторыі... Запісаныя ўспаміны яшчэ чакаюць сваёй навуковай апрацоўкі.

Экспедыцыя пакінула шмат уражанняў. “Культурны ландшафт” Палесся моцна змяніўся за стагоддзе, якое прайшло ад часу экспедыцыі М. Доўнар-Запольскага. Але агульнае ўражанне ад жыхароў Палесся засталося вельмі станоўчым. Ваенныя, палітычныя і тэхналагічныя катастрофы не змянілі лепшыя рысы палескага характару. Шчырасць, спагадлівасць і добразычлівасць суправаджалі большасць нашых размоваў. І гэта дае надзею...

У заключэнні хочацца яшчэ выказаць самую шчырую ўдзячнасць сп. Але Орса-Рамана, без падтрымкі якой гэтая экспедыцыя была б немажлівай.

Заўвагі

1 “Заметки…” з навуковымі каментарамі публікаваліся ў гадавіку антрапалагічнай гісторыі “Homo Historicus 2009” (Вільня: ЕГУ. С. 123–205).

2 Аўдыёзапіс гэтай ды іншых размоваў захоўваецца ў архіве экспедыцыі. Цытаванне адбываецца з захаваннем асаблівасцяў мясцовай гаворкі.

3 Jozef Obrębski, Dzisiejsi ludzi Polesia i inne esseje. Przygotowanie do druku i przedmowa A. Engelking. – Warszawa, 2005; Jozef Obrębski, Polesie. Studia etnosocjologiczne. Red. naukowa i wstęp A. Engelking. – Warszawa, 2007. Больш пра гэта гл. Ганна Энгелькінг. Юзаф Абрэмбскі (1905–1967): да біяграфіі антраполага // Homo Historicus. Гадавік антрапалагічнай гісторыі. 2008. С. 217–235; Ю. Абрэмбскі. Панская школа і мужыцкія дзеці (падрыхтоўка да друку А. Смаленчука) // Homo Historicus 2009. пад. рэд. А.Ф. Смаленчука. –Вільня: ЕГУ, 2010. – С. 227–285.

4 Тут і далей цытаты друкуюцца з захаваннем асаблівасцяў мясцовай гаворкі і мовы рэспандэнта. Рэдакцыйныя купюры пазначаныя шматкроп’ем у квадратных дужках […].

ДЗВЕ СХЕМЫ ГЕТА “ЛУННА-ВОЛЯ”

Рут Маркус
(Тэль-Авіў)

Лявон Карповіч
(Лунна)

Summary

The authors resolve to preserve the memory of the Jewish tragedy happened in the towns of Lunna and Volia (Horadnia region). With the help of eye-witnesses they reconstruct the tragic history of the local ghetto.

На працягу апошніх сямі гадоў я займаюся даследаваннем жыцця габрэйскай суполкі Лунна да Другой сусветнай вайны і яе горкім лёсам падчас Халакоста[1]. Колішняе мястэчка Лунна, у якім нарадзіўся мой бацька, сёння знаходзіцца ў Беларусі прыблізна ў 39 км на паўднёвы ўсход ад Горадні. Калісьці побач з ім знаходзілася мястэчка Воля, якое цяпер стала часткай вёскі Лунна. Да вайны ў абодвух мястэчках пражывала каля 1600 габрэяў, што складала 66% ад усяго насельніцтва.

У жніўні 2006 г. я паехала ў Лунну з былым яе жыхаром Эліэзэрам Эйзэншмідтам, які перажыў Халакост. Мы ішлі па вуліцах, і каля кожнай хаты спадар Эйзэншмідт распавядаў гісторыю габрэйскай сям’і, якая тут жыла. Уражанні і разважанні аб гэтым візіце можна прачытаць на сайце: http://www.jewishgen.org/Belarus/newsletter/Lunna.htm.

У траўні 2008 г. я атрымала электронны ліст ад Лявона Карповіча з Лунны. Да свайго ліста Лявон прыклаў артыкул “Лічыць, што іх не было?” пра лёс былой габрэйскай суполкі Лунна-Воля. Лявон напісаў, што жадаў бы атрымаць больш інфармацыі аб габрэях, якія калісьці жылі ў Лунне. З таго часу мы перапісваемся…

У кастрычніку 2008 г. я зноў паехала ў Лунну. У гэты раз са мной была Барбара Тайтл (Barbara Title), маці якой нарадзілася ў Лунне. Лявон і яго жонка Валянціна запрасілі нас да сябе. Мая сяброўка Вікторыя з Горадні была нашай перакладчыцай. Некалькі гадзін з Лявонам і Валянцінай прайшлі ў цёплай і сяброўскай атмасферы. Лявон прапанаваў быць нашым гідам па Лунне, і мы наведалі габрэйскія могілкі, а потым накіраваліся ў тую частку былой Волі, дзе з пачатку кастрычніка 1941 г. да дэпартацыі жыхароў у транзітны лагер Калбасіна (2 лістапада 1942 г.) знаходзілася гета.

Яно было размешчанае па абодвух баках галоўнай вуліцы Волі. Кожны бок быў агароджаны плотам з калючага дроту, а дзве часткі гета злучаліся драўляным мостам, пабудаваным над вуліцай Ваўпянскай (цяпер Савецкай). Выходзіць на вуліцу вязням гета было забаронена. Лявон прывёў нас на месца, дзе некалі быў драўляны мост, а таксама паказаў межы гета. Ён распавёў, што пасля дэпартацыі габрэяў, немцы абвясцілі аб продажы дамоў на тэрыторыі гета для вывазу. Пакупнікі з суседніх вёсак разбіралі хаты і перавозілі іх на новыя месцы. Старыя хаты былі замененыя новымі, пабудаванымі на гэтым самым месцы, але ўсё ж засталося некалькі ацалелых хат з часоў гета.

Лявон быў нашым гідам таксама і ў паездцы па месцах, згаданых Элізай Ажэшка ў яе аповесці “Над Нёманам”. Барбара і я былі зачараваныя тымі мясцінамі, якія некалі бачылі ў аднайменным фільме, і з задавальненнем слухалі аповеды і легенды, якія распавядаў наш гід.

Вярнуўшыся ў Ізраіль пасля другой паездкі ў Лунну, я запісала некалькі інтэрв’ю з Э. Эйзэншмідтам. Апісанне жыцця габрэяў Лунна-Волі ў гета, заснаванае на яго сведчаннях, можна прачытаць на сайце: http://www.shtetlinks.jewishgen.org/lunna/German.html. Спадар Эйзэншмідт таксама намаляваў схему гета. У дадатак да гэтай схемы Лявон Карповіч зрабіў яшчэ адну – з пазначэннем старых дамоў, якія засталіся яшчэ з часоў існавання гета. Гэтая схема заснаваная на інтэрв’ю са спадарыняй Зітай Гарбачэўскай і яе мужам, якія падчас вайны жылі побач з гета.

У жніўні 2010 г. я зноў наведала Лунну. Разам з Лявонам Карповічам мы яшчэ раз пабывалі ў тым раёне Волі, дзе было размешчанае гета. Абмеркавалі абедзве схемы і вырашылі іх размясціць у сумесным артыкуле. Лявон падрыхтаваў тэкст “Незнікаючы боль…”

Мы ўпэўненыя, што людзі, у тым ліку і цяперашнія жыхары Лунны, павінны ведаць і памятаць аб тым, што калісьці там была габрэйская суполка. Апроч таго, схемы могуць даць некаторую інфармацыю нашчадкам былых габрэйскіх жыхароў Лунны, якія змогуць прыехаць туды ў пошуках сваіх ка-

ранёў. Нашчадкі атрымаюць адказы на пытанні, дзе жылі іх продкі ў гета да дэпартацыі ў свой апошні шлях...

...Мы вельмі ўдзячныя нашым выдатным перакладчыкам: маёй дарогай сяброўцы Вікторыі з Горадні, а таксама ўнукам Лявона – Мікіце з Горадні і Антону з Кіева. Таксама хачу падзякаваць Таццяне Новікавай за яе прафесійны пераклад нашых тэкстаў.

Рут Маркус (Тэль-Авіў, Ізраіль)
Снежань 2010 г.

Незнікаючы боль...

Вайна... Няма на свеце нічога больш гідкага і ненатуральнага. А нам усё паказваюць яе як прыклад гераізму і патрыятызму ў фільмах, кнігах, у творах мастакоў. Вайна... Страшныя рэчы яна зрабіла з людзьмі. Нават калі хто ацалеў фізічна, дык душы ва ўсіх пакалечаныя. Мне непрыемна, з якой помпай святкуюць на дзяржаўным узроўні і яе пачатак, і яе канец.

Я вельмі чакаў Рут... Шчыра прызнаюся, што ў гэтым чаканні, акрамя сімпатыі, павагі і мажлівасці атрымаць асалоду ад сустрэчы з сімпатычным і цікавым ва ўсіх адносінах чалавекам, была і доля меркантылізму. Рут абяцала прывезці паштовыя маркі Ізраіля, вельмі патрэбныя для паляпшэння маёй выставачнай калекцыі “Слядамі Бібліі”.

Рут прыехала 9 жніўня 2010 г. Разам з ёю былі яшчэ дзве жанчыны, як я зразумеў, сёстры, чый бацька разам з бацькам Рут закончыў гімназію “Tarbut” у Горадні, і перакладчыца Вікторыя Міхайлаўна. Сустрэча адбылася пасля таго, як яны наведалі школьны музей, што заняло шмат часу, агледзелі Лунну і былі стомленыя. Гутарка ішла за сталом... Падарункі, успаміны, знаёмства... Час ляцеў хутка. Неўзабаве госці сабраліся ад’язджаць. Было прыемна, але таксама і сумна... Як бы чагосьці бракавала... Увечары зазваніў тэлефон, і Вікторыя Міхайлаўна паведаміла аб жаданні Рут прыехаць назаўтра ў Лунну. Гэта была прыемная навіна, але вялікі непакой выклікала тое, што прыедзе яна адна, без перакладчыка.

Эліэзэр Эйзэншмідт, бадай адзіны з 1549 габрэяў-жыхароў вязняў гета Лунна-Волі, якому ўдалося выжыць, намаляваў па памяці схему гета. Рут загадзя даслала яе, а Эліэзэр падараваў кнігу ўспамінаў вязняў Асвенцыма “Płakaliśmy bez łez...” На стар. 69 гэтай кнігі прыводзяцца запісы, зробленыя вязнем Залманам Грабоўскім, якія былі запакаваныя ў бляшанку і закапаныя на тэрыторыі лагера. Такія звароты, адрасаваныя ў будучыню, рабілі многія.

У гэтым пекле людзі знаходзілі сілы, каб апісаць уласную трагедыю. Закаркоўвалі ў бляшанкі, бутэлькі, скрынкі і закопвалі з надзеяй, што прыйдзе час і нехта гэта прачытае. Але дзеля чаго? На што яны спадзяваліся, што прымушала ісці на рызыку і высілак у тых нечалавечых умовах? Адказ у знойдзеных тэкстах:

“Любы чытач гэтых запісаў, маю да Цябе просьбу. Сапраўднай прычынай гэтага ліста з’яўляецца тое, што маё жыццё, прызначанае на смерць, дзякуючы яму можа атрымаць хоць нейкі сэнс, што мае дні ў гэтым пекле і раніцы без аніякай надзеі ў будучым дасягнуць задуманай мэты.

Пераказваю Табе толькі вельмі малую частку, не апавядаючы шмат аб тым, што робіцца ў пекле Аўшвіц-Біркенаў. Мусіш сабе ўявіць, як выглядала рэчаіснасць. Думаю, што зразумееце гэтыя знакі і ўсвядоміце, як быў вынішчаны наш народ”.

Падобным дакументам для мяне стаў дасланы план гета, намаляваны Эліэзэрам Эйзэншмідтам. Мне стала зразумела, што і маё жыццё набудзе дадатковы сэнс, калі я зраблю хоць нейкія намаганні, каб як мага больш людзей і найперш жыхароў Лунна-Волі ведала!

Рут прыехала. Мы ў чарговы раз абышлі трагічныя мясціны. Перакладчыкамі былі мае ўнукі: Мікіта з Горадні і Антон з Кіева. Яны выдатна справіліся са сваімі абавязкамі. Ад Рут я атрымаў заданне высветліць, што на былой тэрыторыі гета засталося з часоў яго існавання.

Пра гета вядома няшмат. 13 кастрычніка 1941 г. камісар Генрых Лёзе распарадзіўся, што рухомая і нерухомая ўласнасць габрэйскага насельніцтва Остланда павінна быць канфіскаваная. У пачатку кастрычніка 1941 г. габрэі з Лунна-Волі былі змушаныя перасяліцца ў гета, якое знаходзілася ў Волі. Яны маглі мець з сабою толькі тыя рэчы, якія змаглі завезці ў тачцы або ў дзіцячай калясцы ці апрануць на сябе. Не габрэйскія сем’і, якія пражывалі ў Волі да нямецкай акупацыі, вымушаныя былі перабрацца ў Лунну. Гета, агароджанае калючым дротам, з уваходам толькі праз адныя вароты, пачыналася ад дома Алены Дамброўскай у бок Куніцкіх, цягнулася ўздоўж вуліцы Ваўпянскай за маленькім мастком праз рэчку Лунянку. Другая частка гета была па іншым боку вуліцы Ваўпянскай. Яны злучаліся драўляным мостам, пабудаваным над дарогай. Вязням гета нельга было выходзіць на дарогу без дазволу.

Гета ахоўвалася. Паліцэйскія і ахоўнікі, прызначаныя з мясцовых жыхароў, былі змушаныя патруляваць уздоўж агароджы. За гэта некаторыя з іх былі пакараныя пасля вайны. Гавораць, што колькі дзён правёў у ахове, на столькі гадоў гэты чалавек і быў асуджаны пасля вайны.

Шматлікія хаты ў Лунна-Волі згарэлі ў першы дзень вайны, і габрэі, якіх перасялілі ў гета, прапанавалі пагарэльцам перасяліцца ў іх жытло. Спадзяваліся, што аднойчы яны вернуцца.

Апавядаюць, што камісар Лунны дзесьці ўгледзеў жоўтыя боты, якія яму вельмі спадабаліся. Пасыльны перадаў загад у гета, каб да ранка для камісара былі сшытыя такія ж. Ранкам боты былі гатовыя…

1 лістапада 1942 г. з навакольных вёсак у Лунну былі сабраны сяляне з вазамі. 1549 чалавек, а гэта 100% габрэйскага насельніцтва Лунна-Волі, былі пасаджаныя на вазы і вывезеныя ў транзітны лагер Калбасіно, адкуль была адна дарога – крэматорый.

З аповеду Зіты і Вацлава Гарбачэўскіх[2]:

“Ад гета засталося не шмат. Пасля таго як усіх габрэяў вывезлі 2 лістапада 1942 г., немцы абвясцілі аб продажы дамоў на тэрыторыі гета на вываз. Пакупнікі разбіралі дамы і перавозілі на новае месца ў іншую мясцовасць. Застаўся невывезеным і стаіць па сённяшні дзень дом Дамброўскай Алены (сучасны адрас: вул. К. Лібкнехта, 3). Гэта быў крайні (апошні) дом у гета. За ім праходзіла агароджа з калючага дроту. Уздоўж цяперашняй вуліцы К. Лібкнехта яшчэ засталіся з тых часоў дамы №4 (дом Трубецкай), №9 (цяпер жыве Шумель Чэслаў), №10 (дом Хацяневічаў). Яшчэ застаўся падмурак дома Куніцкай, які згарэў у 2005 г. Уваход праз прахадную ў гета, дзе сядзеў вартавы, і ўездная брама былі каля дома Шумеля. На іншым баку вуліцы Ваўпянскай (цяпер Савецкая) за хлявом дома Сідара (Савецкая, 42) застаўся падмурак сінагогі. Паміж дамамі Сідара (Савецкая, 42) і Кулака (Савецкая, 44) знаходзіўся пераходны мост над вуліцай, які злучаў дзве часткі гета. Мяжа гета заходзіла аж у Залескі і захоплівала Дом адпачынку і дом Кузміцкага Фёдара, які стаіць і цяпер. А на падмурку Дома адпачынку нядаўна пабудаваны новы дом.

Перад гета за масцікам праз Лунянку быў вадзяны млын і домік. Домік стаіць і цяпер, а ад млына няма і следу.

Гета пільнавалі паліцэйскія і прызначаныя на варту жыхары Лунны. Абыходзіў вакол гета нарад з аднаго паліцэйскага і трох вартавых з жыхароў”.

Я вельмі ўдзячны Рут і Эліэзэру за незвычайны прыклад любові да месца, дзе нарадзіўся сам або жылі продкі, прыклад патрыятызму, які праяўляецца ў штогадовым наведванні Лунна-Волі і збіранні па крупінках звестак аб мінулым. Гісторыя не вучыць, калі яе не ведаеш.

Вялікімі высілкамі праз збор подпісаў, распрацоўку прапаноў, шматразовыя звароты да органаў улады ўсіх узроўняў – ад сельсавета да Канстытуцыйнага Суда – удалося дамагчыся, каб у 2005 г. быў пастаўлены памятны знак,

які нагадвае пра трагедыю 1549 жыхароў Лунна-Волі. Ахвярная праца такіх людзей, як Рут і яе сябры, усяляе надзею, што Дабро пераможа.

Лявон Карповіч
Лунна. Снежань 2010 г.

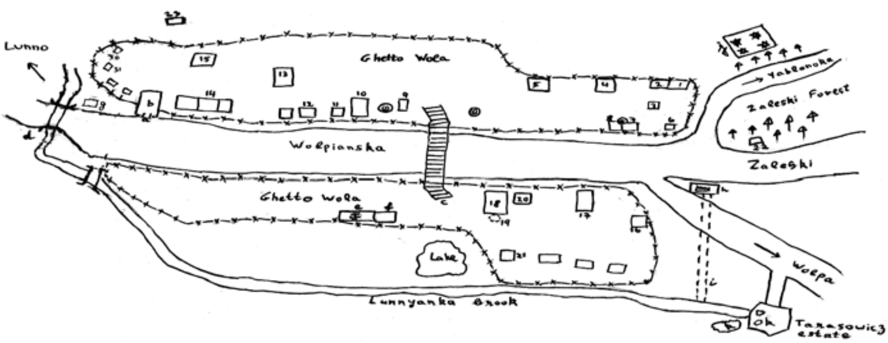


Схема гета, складзеная Эліэзэрам Эйзэншмідтам
Умоўныя пазначэнні:

1 і 2 – абедзьве хаты належалі хрысціянскім сем'ям (Куніцкія?). У часы гета тут пражывалі сем'і сяброў Юдэнрату, уключна з Якавам Велбелам, Берлам Капланам, Берлам Бекерам, Ізраілем Шніерам ды інш.

3 – дом Юдэнрату

4 – стары дом Плускалоўскага

5 – Рэпланскі і брат Ізраіля Шніера

6 – Мойшэ Эдваб

7 – два малодшыя браты Мойшэ Глаінскага (імя аднаго з іх Ёсель)

8 – Пінцялеўскі

9 – хата габрэйскага мясніка

10 – Нісан Мудер і Берл Голанд

11 – Гальперын

12 – хата габрэйскага цесляра па мянушцы "Курачка"

13 – Якаў Клачкоўскі, дырэктар Цэнтральнай ідышскай школы Лунна

14 – тры хаты хрысціянаў, жыхароў Волі. У перыяд гета тут жылі габрэі.

15 – хата Дамброўскай. У перыяд гета тут жылі габрэі.

16 – Рамшышкер. У перыяд гета жылі Эліазберг, Касоўскі ды інш.

17 – хата габрэйскай сям'і

18 – новая хата Плускалоўскага. У перыяд гета тут жылі Ієгошуа Эйзэншмідт, Якаў Майзэл, Гершл Берачовіц ды інш.

19 – яма-хованка, дзе былі закапаныя каштоўнасці Фані Чбойнік, стрыечнай сятры маці Э. Эйзэншмідта

20 – падземнае жытло ў двары хаты Плускалоўскага. У сховішчы жылі Э. Эйзэншмідт і два ягоныя браты.

21 – Аарон Фрыдман (яго дакладны адрас – Ваўпянская, 30)

22 – Дом адпачынку ў Залескім

23 – сучаснае месца пражывання Рамановіча

A – уваход у гета

B – баракі польскіх паліцэйскіх

C – драўляны мост

D – існуючы мост праз Лунянку

E – сінагога

F – месца, дзе спалілі Тору

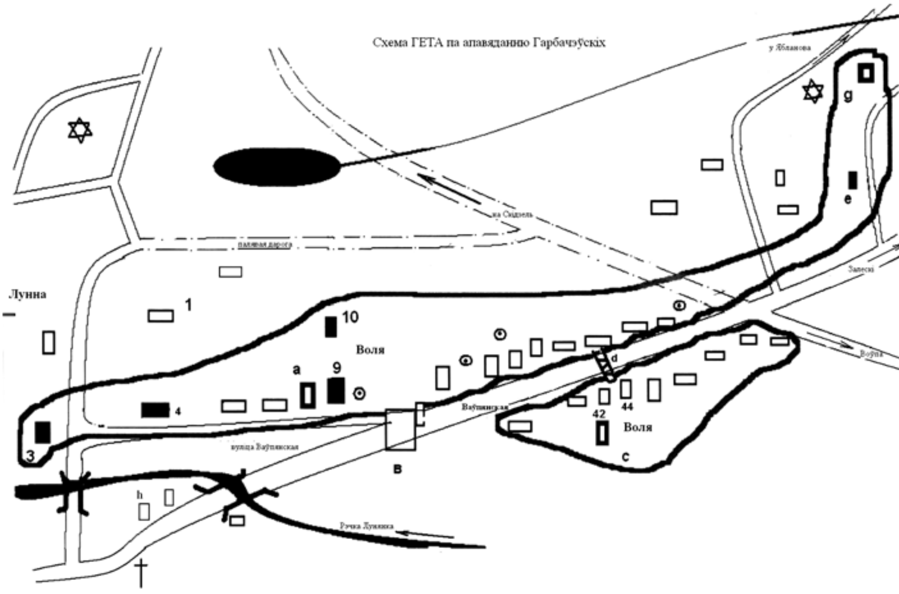
G – вадзяны млын, які належаў хрысціяніну Кундзічу (?). У перыяд гета не дзейнічаў. Зараз не існуе.

H – паравы млын. Перад вайной супольна валодалі браты Галінскія і Рамшышкеры. У перыяд гета яго працай кіраваў нямецкі муніцыпалітэт. Зараз не існуе.

I – трубаправод. Выкарыстоўваўся дзеля ахалоджвання паравога рухавіка вадой з ракі. Узімку 1942 г. замерз. На працягу трох дзён вязні гета насілі ваду з ракі, пакуль не быў адрамантаваны.

J – габрэйскія могілкі на Волі

K – сажалка для развядзення рыбы



Умоўныя пазначэнні:

=== – дарогі, якія будаваліся пасля вайны

Θ – калодзеж

Пусты простакутнік пазначае дом, збудаваны ўжо пасля вайны

Чорны простакутнік – дом, які існаваў у перыяд гета і захаваўся
1 – дом Рамановіча
3 – дом Дамброўскай
4 – дом Трубецкай
9 – дом Шумеля
10 – дом Хацяневіча
A – падмурак дома Куніцкай
B – уваход у гета
C – падмурак сінагогі
D – драўляны мост
G – дом адпачынку ў Залескаўскім лесе
42 і 44 – дамы Сідара і Кулака
Шасціканцовай зоркай пазначаныя габрэйскія могілкі

Заўвагі

1 Частка даследаванняў Р. Маркус была апублікаваная ў кнізе “Аднойчы было маленькае мястэчка з назвай Лунна” (на іўрыце, 2005 год) і размешчаная на сайце Лунны: www.shtetlinks.jewishgen.org/lunna.

2 Сям’я Зіты Іосіфаўны Гарбачэўскай (дзявочае прозвішча Дунецкая) жыла ў доме насупраць каталіцкага крыжа. Гэта яшчэ Лунна. Крыж быў пастаўлены бацькам Зіты, а дом згарэў у першы дзень вайны. Нейкі час яны жылі разам з габрэем Прыпштэйнам (?), які ўцёк ад расстрэлу з вёскі Воўпа. Зараз Зіта з мужам Вацлавам жыве амаль тамсама па вуліцы Савецкай, № 33. У 1942 г. ёй было 10 гадоў.

РЭЦЭНЗІЯ

BOOK REVIEW

СЛОЎНІК МОВЫ ПАМЕЖЖА[1]

Ганна Зяліньска

(Варшава)

Summary

The volume titled "Vocabulary of the inhabitants of the region (The Braslav dictionary)" is the second part of the publication "Braslav region. Memory and the present day". The dictionary is a result of research of the language conducted among inhabitants of Braslav region in Belarus. The research was conducted in the years 1997–2007 by Elżbieta Smułkowa in cooperation with Belarussian researchers Iryna Budźko, Olga Guszczewa and Helena Kazancewa. The basic means of communication among the rural population are local Belorussian dialects, strongly interfered by the Russian language, called a mixed language by the speakers. The information about the feeling of using the mixed language was the methodological starting point for the authors of the dictionary. Choosing the way of presenting the lexis used by the multilingual population of Braslav region resulted from the need to show the high degree of permeating Polish, Belorussian, Lithuanian and Russian lexemes. The team worked out an original and innovative conception in Polish linguistics. This is a conception of presenting the vocabulary belonging to different languages according to objective linguistic criteria and belonging to the language of the conversation according to the speaker. The authors call their work the dictionary of the language of the borderland. The dictionary shows that inhabitants of the borderland do not use each lexical system separately but speak the mixed language according to their sociolinguistic competence. It is also the first dictionary of the lexis on the ground of parole and not langue as in traditional lexicographical works.

Рэцэнзаваны том *Słownictwo dwujęzycznych mieszkańców rejonu (Słownik brasławski)* з'яўляецца II часткай выдання *Brasławszczyzna. Pamięć i współczesność. Tom I Historia, Sytuacja socjolingwistyczna. Świadectwo mieszkańców* (рыхтуецца) прадстаўляе гісторыю і сучасную соцыялінгвістычную сітуацыю рэгіёна. Слоўнік стаўся вынікам даследаванняў мовы жыхароў Браслаўскага раёна Віцебскай вобласці, якія праводзіліся ў 1997–2007 гг. прафесарам Эльжбетай Смулковай у супрацоўніцтве з беларускімі навукоўцамі Ірынай Будзько, Вольгай Гушчавай і Аленай Казанцавай.

Неабходна адразу падкрэсліць вялікую ролю беларускіх даследчыц як у канцэптуальнай, так і ў рэдакцыйнай працы над Слоўнікам. Менавіта яны праводзілі палявыя даследаванні на Браслаўшчыне, збіралі, а пазней займаліся верыфікацыяй сабранага лексічнага матэрыялу, што стала асновай слоўнікавых артыкулаў.

Браслаўскі раён – гэта паўночна-заходні куток Беларусі, які мяжуе з Літвой і Латвіяй. Яго насельніцтва спрадвеку складалася з балтаў і славянаў, жыдоў і караімаў, татараў і немцаў. Тэрыторыя раёна амаль што супадае з тэрыторыяй колішняга Браслаўскага павета Віленскага ваяводства. Толькі былыя гміны Смолвы і Рымшаны апынуліся ў складзе Літвы, а некалькі ўсходніх гмінаў (Леонполь, Міёры, Новы Пагост, Перабродздзе, Ёды) цалкам або часткамі ўваходзяць сёння ў склад Шаркоўшчынскага і Міёрскага раёнаў Віцебскай вобл.[2]

З моўнай сітуацыяй гэтага рэгіёна я мела магчымасць пазнаёміцца падчас палявых даследаванняў у 2002 г. Браслаўшчына – канфесійна разнародны рэгіён, дзе побач з каталіцкімі вёскамі месцяцца праваслаўныя і стараверскія. Колішняя сацыяльная разнароднасць знікла. Засталіся адзінкавыя шляхецкія сем'і ў сялянскім атачэнні.

Інтэрв'ю са старэйшымі жыхарамі дапамаглі ўстанавіць, што ў сялянскіх вёсках мовай штодзённай камунікацыі на пачатку XX ст. была беларуская або літоўская. Зрэдку ўжывалася польская. У 20–30-я гг. мінулага стагоддзя камунікацыйнае і сацыяльнае значэнне пальшчызны вырасла, бо яна стала дзяржаўнай мовай[3]. Радыкальныя перамены соцыялінгвістычнай сітуацыі адбыліся пасля Другой сусветнай вайны ў выніку змены дзяржаўных межаў, Халакосту і дэпартацыі насельніцтва, а таксама пасляваеннай эміграцыі і моўнай палітыкі[4].

Шматгадовыя даследаванні аўтараў рэцэнзаванага тома паказалі, што асноўным сродкам вясковай камунікацыі сёння з'яўляюцца мясцовыя дыялекты беларускай мовы, якія падвергліся моцнай інтэрферэнцыі з боку расійскай мовы[5]. Рэспандэнты падчас размовы на тэму стасунку мясцовага насельніцтва да сродкаў штодзённай камунікацыі, незалежна ад мовы даследчыка (бела-

руская, польская, расійская), сцвярджалі, што карыстаюцца *мовай мяшанай*. Гэта датычыць беларусаў, літоўцаў, палякаў і рускіх стараавераў. Функцыянаванне назвы *мяшаная мова* таксама было мною зафіксаванае ў 2002 г.: *mieszany był tu od początku, na nim wszystkie mogą mówić* (Заборнікі, мужчына 1935 г. нар.). Суразмоўца падкрэсліў утылітарны і нават універсальны, па-за часовы характар даступнай для ўсіх жыхароў рэгіёна *мяшанай мовы*.

Э. Смулкова адзначыла, што хоць шматмоўе на Браслаўшчыне яшчэ існуе, але яно мае ўсё больш абмежаваны характар як у стасунку да функцыянавання моваў, так і кампетэнцыі ў галіне польскай, беларускай, расійскай і літоўскай моваў. Беларусізацыя і моўная русіфікацыя літоўска- і польскамоўнага насельніцтва ўжо перакрочылі этап шматмоўя. Відавочныя моўная канвергенцыя, звязаная з адчуваннем карыстання *мяшанай мовай*, а таксама тэндэнцыя да пераходу на расійскую мову[6].

Канцэпцыя слоўніка звязаная з разуменнем памежжа прафесарам Эльжбетай Смулковай, якое адлюстравалася ў шэрагу яе артыкулаў[7]. Памежжа трактуецца як адмысловая тэрыторыя, на якой адбываецца кантакт культураў спецыфічнага тыпу: "Пад этнічна-культурным і моўным памежжам разумеем пэўную гістарычна сфармаваную тэрыторыю, што ўтварае адзіны абшар або свайго роду востраў [...] непасрэднага кантакту нацый і/альбо этнічных групаў, на якім адбываюцца разнародныя спецыфічныя для памежжа працэсы і іх наступствы, у т.л. псіхалагічныя, што з'яўляюцца аб'ектам шматслойнага міждысцыплінарнага даследавання"[8].

Развіваючы думкі адносна тэрытарыяльнага аспекту памежжа, даследчыца падкрэслівала, "што ён не з'яўляецца адзіным і яго немагчыма апісаць з дапамогай геаграфіі. Праўда, этнографы вызначаюць абшары асобных элементаў традыцыйнай народнай культуры, а мовазнаўцы – дыялектных рысаў, гісторыкі звяртаюць увагу на кірункі перасяленчых рухаў і эвалюцыю гістарычных, палітычных і адміністрацыйных межаў, што спрыяе асэнсаванню пэўнай тэрыторыі як культурнага феномена, але на гэтым тэрытарыяльнасць заканчваецца. Нават тэрытарыяльна вызначанае памежжа з'яўляецца прадуктам мыслення і ў большай ступені ўяўнай канструкцыяй даследчыка (яна абапіраецца на рэаліі), чым фізічнай рэчаіснасцю. У свядомасці жыхароў памежжа яно выражаецца ў *змешванні* элементаў. *Мяшаная* свядомасць пераважна датычыць ідэнтычнасці і мовы: *Мы мешаныя людзі // мешанцы, наша мова мешаная*. Аднак культурнае асяроддзе месца пражывання, напрыклад, выгляд хатаў, звычаі харчавання, святкаванні і пахавальны абрад, у якіх даследчык заўважае элементы рознага паходжання, трактуюцца адназначна як свае"[9].

Аўтарка звяртае ўвагу на персанальнае вымярэнне памежжа, спасылаючыся на кнігу антраполага культуры Юстыны Страчук пра праваслаўна-каталіцкае памежжа: "Месцам культурнага кантакту заўсёды з'яўляецца індывідуум, які ўключаны ў розныя адносіны – сацыяльныя, сямейныя, лакальныя, канфесійныя – прэзентуе ўласны індывідуальны тып культуры, па-рознаму выкарыстоўваемы і інтэрпрэтаваны"[10].

Мовазнаўца заўважае пэўныя аналогіі. У разуменні Юстыны Страчук, якое прымае і Э. Смулкова, месцам культурнага кантакту з'яўляецца чалавек. Таксама, паводле класічнага вызначэння моўных кантактаў, прапанаванага У. Вайнрайхам, месцам моўнага кантакту ёсць чалавек, індывідуум, які размаўляе. Моўныя кантакты маюць месца тады, калі розныя мовы паперамена ўжываюцца адной і той асобай. Месцам кантакту з'яўляецца індывідуальнае ўжыванне мовы[11].

У сучасных даследаваннях культуры і мовы на памежжы падкрэсліваецца антрапалагічны аспект, ужо здаўна адзначаны стваральнікам тэорыі моўных кантактаў. Нарадзілася катэгорыя "чалавек памежжа", як такі "тып ідэнтычнасці, які прымае перспектыву полікультурнасці як адкрытасці на адкрытасць іншых групаў"[12].

Канцэпцыя слоўніка абумоўлена антрапалагічнымі метадамі палявых даследаванняў, у фокусе якіх размовы і ўважлівае слуханне інфарматараў[13]. Паводле антрапалагічнага падыходу, даследаванні праводзяцца з "унутранай" перспектывы, а навуковец імкнецца зразумець рэчаіснасць з пункту гледжання прадстаўнікоў вывучаемай групы, высвятляе іх спосабы катэгарызацыі свету. Гэтыя катэгорыі і становяцца мовай апісання. Антрапалагічная перспектыва прадугледжвае вывучэнне думак і поглядаў чалавека, ягоных кантактаў у кантэксце дадзенага сацыяльнага і культурнага асяродка. У даследаваннях асаблівая ўвага звяртаецца на падзеі, штодзённасць, вопыт, звычайнасць[14]. Прымаючы антрапалагічную даследчую перспектыву, мовазнаўца ставіць пытанне: як гавораць людзі памежжа?

Канцэпцыя слоўніка мовы шматмоўных людзей памежжа фармавалася адначасна з паглыбленнем разумення тэрміна "памежжа" і з развіццём даследчых метадаў на памежжы. Слоўнік з'яўляецца неад'емнай часткай навуковай працы Эльжбеты Смулковай і яе вучняў, якія шмат гадоў даследуюць феномен памежжа.

Інфармацыя пра адчуванне карыстання *мяшанай мовай* стала метадалагічнай асновай для аўтарак слоўніка. Выбар спосабу прэзентацыі лексікі шматмоўнага насельніцтва Браслаўскага раёна быў абумоўлены неабходнасцю паказаць высокую ступень пранікнення польскіх, беларускіх, літоўскіх

і расійскіх лексемаў[15]. Інтэрв'ю з жыхарамі Браслаўшчыны вялося на розных мовах – па-польску, па-беларуску і па-расійску.

Даследчыцы фіксавалі феномен лексічнага перамешвання ў рамках размовы, якая, паводле разумення рэспандэнта, вялася на адной з моваў. На выбар лексемы ўплываў стан моўнай кампетэнцыі ў межах тэмы, якая абмяркоўвалася. Інфарматары не выбіралі код размовы з аглядкай на інтэрв'юэра[16].

Назіранні даследчыц вельмі важныя з метадалагічнага пункту гледжання. Яны прымушаюць згадаць канцэпцыю "маўленчай" этнаграфіі Дэля Хімеса (Della Hymesa), якая разглядае вербальныя паводзіны асобы ў шырокім кантэксце сацыяльных паводзінаў. Падаецца адпаведным выкарыстанне тэрміна "соцыялінгвістычная (камунікатыўная) кампетэнцыя", г.зн. такая кампетэнцыя, якая ўключае не толькі ўменне фармуляваць граматычна правільныя думкі, але таксама веданне правілаў іх ужывання[17].

Аўтары даследаванняў шматмоўя лічаць, што шматмоўны індывідуум не валодае некалькімі асобнымі кампетэнцыямі, сума якіх роўная суме моваў, а толькі адной кампетэнцыяй, якая мае сінтэзны характар[18]. Чалавек памежжа выпрацоўвае ўласную кампетэнцыю падчас розных кантактаў у сацыяльным жыцці. Яго кампетэнцыя дастатковая для выканання адпаведнай сацыяльнай ролі[19]. Калі на Браслаўшчыне ўсе жыхары размаўляюць *мяшанай мовай*, то навошта гэтыя мовы раздзяляць?

Феномен перамешвання слоў на ўзроўні *parole* вельмі дынамічны, асабліва паміж блізкімі мовамі – польскай, беларускай і расійскай[20]. Слоўнік паказвае падбор функцыянальна агульнай лексікі, якой карыстаецца рэспандэнт падчас размоваў па-польску і па-беларуску. Аўтарскі калектыў выпрацаваў наватарскую для польскага мовазнаўства канцэпцыю прэзентацыі словаў, якія, паводле аб'ектыўных крытэрыяў, належаць да розных моваў, а па меркаванню таго, хто гаворыць, да мовы, на якой бярэцца інтэрв'ю. Слоўнік паказвае ўжыванне выразаў па-польску і па-беларуску, а размежаванне ўжываемай мовы пазначана графічным знакам //. Дзякуючы гэтаму, у класіфікацыі лексемаў прысутнічае навуковы аб'ектывізм і адначасна паказаная камунікатыўная кампетэнцыя інфарматараў.

Прынцып слоўніка быў пераняты з чэшскай лексікаграфіі. Узорам стаў *Podkrkonošský Slovník* Ярмілы Бахмановай (Jarmila Bachmannova, 1998) з пэўнымі інавацыямі даследчыц Браслаўшчыны. Агульнаўжывальныя словы прадстаўленыя тэматычна без дэфініцыяў і з дадаткам алфавітнага рэестра. У наступнай частцы змешчаны алфавітны слоўнік цяжкіх да разумення выразаў, якія ў тэматычных частках пазначаныя зорачкай*. Асновай тэматычнага падзелу стаўся апытальнік да Атласа ўсходнеславянскіх дыялектаў

Беласточчыны[21]. Быў выкарыстаны традыцыйны для дыялекталагічных апісанняў падзел на 23 тэматычныя часткі, такія, як “Чалавек. Часткі цела”, “Свет жывёлаў”, “Гадоўля”, “Рыбалоўства” ды інш. Асобна вылучаныя прыметнікі, прыслоўі, займеннікі, лічэбнікі, а таксама рознае.

Лічу, што Слоўнік толькі выйграў бы ад мадэрнізацыі апытальніка і дастасавання яго да рэаліяў сучаснага жыцця беларускай вёскі (напр., мог бы з’явіцца раздзел *“Калгас”*). Гэта, аднак, не змяншае каштоўнасці Слоўніка, бо сабраныя словы паказваюць вобраз мінулага і сучаснасць Браслаўшчыны.

У I частцы Слоўніка выразы падаюцца ў невялікім кантэксце альбо ў пастаянных словазлучэннях. Таксама прыводзяцца ўзятыя з тэкстаў прыклады ўжывання ў кантэксце і граматычныя формы цытаваных асноўных лексем, якія былі запісаныя ва ўскосных склонах. Быў выкарыстаны спрошчаны фанетычны запіс з пазначэннем месца рухомага націску. Усе запісы лакалізаваныя ў выглядзе скарачэнняў назваў мясцовасцяў і года запісу. Гэта азначае, што ў канкрэтным годзе ў названай мясцовасці ўжываліся дадзеныя беларускія і польскія выразы. Усё гэта вельмі важна з пункту гледжання дынамікі моўных пераменаў на памежжы. Лексічныя сінонімы даюцца ў адным радку і раздзяляюцца кропкай з коскай, а фанетычныя варыянты і лакалізацыя – толькі коскай. Фармальныя дэрываты, але семантычна адназначныя лексемы_трактуюцца як сінонімы і запісаныя ў адным радку, напр., *p’ec* m//*p’eč* f; *p’ečka*.

II частка Слоўніка – гэта алфавітны спіс да тэматычнага рэестра. Частка III – гэта алфавітны слоўнік, апрацаваны паводле прынцыпаў дыялектнай лексікаграфіі. Тут размешчаныя выразы, якія ў I частцы могуць быць цяжкімі для разумення: архаізмы, семантычныя і лексічныя рэгіяналізмы, аказіяналізмы, спецыфічныя лексемы.

Ва Уступе Слоўнік характарызуецца як традыцыйны перакладны[22]. Аднак ён утрымлівае польскія і беларускія лексемы, а таксама лексемы расійскага і літоўскага паходжання. Каб пазбегнуць непаразумення, міжмоўныя сувязі пазначаныя шляхам указання ў канцы слоўнікавага артыкула (у дужках) іншамоўных лексем, генетычна звязаных з вынасным словам. Таксама ўжываюцца граматычныя кваліфікатары. У гэтай частцы Слоўніка быў прыменены арфаграфічны запіс па прычыне яго абагульняючага характару.

Аўтаркі называюць сваю працу слоўнікам “мовы памежжа”[23]. Слоўнік паказвае “ўнутраную” перспектыву таго, як размаўляе чалавек памежжа. Паказвае, што ён не карыстаецца асобна кожнай лексічнай сістэмай, а гаворыць мяшанай мовай, адпаведна ўласнай социялінгвістычнай кампетэнцыі. Гэта першы слоўнік тыпу *parole*, а не *langue*, як у традыцыйных лексікаграфічных працах.

Антрапалагічны слоўнік мовы памежжа адпавядае канцэпцыі Лешка Беднарчыка наконт існавання камунікатыўнай супольнасці Вялікага Княства Літоўскага. Яна не дасягнула такой аднастайнасці, як, напрыклад, балканская ліга, але паўплывала на фармаванне ўсіх кантактуючых моваў і дыялектаў[24].

У *мове памежжа* праяўляюцца яго найважнейшыя рысы[25]:

1. Уніфікацыя спосабу жыцця і звычаяў, заціранне сімвалічных межаў паміж "сваім" і "чужым". Памежжа адлюстроўваецца ў мове ў існаванні функцыянальна агульных словаў.

2. Акцэптацыя памежжа, адкрытасць на іншае. У мове памежжа прысутныя інтэрферэнцыі і прысваенне кодаў, а таксама акрэсленне сваёй мовы як *мяшанай*.

3. Сітуацыйнасць і паступовасць культурнай інтэграцыі. Традыцыйна ўстаноўлены лад і адносіны паміж групамі і паміж людзьмі змяняюцца ў залежнасці ад сітуацыі. Мова памежжа таксама сітуацыйная, бо соцыялінгвістычная кампетэнцыя моцна звязаная з сітуацыяй, у якой адбываецца размова. У мове памежжа прысутнічае паступовасць і варыятыўнасць інтэрферэнцыі.

Выкажу надзею, што Слоўнік мовы памежжа будзе заахвочваць іншыя смелыя спробы мовазнаўчага апісання на ўзроўні *parole*. Матэрыял, укладзены ў слоўнікавыя артыкулы, дае поўную інфармацыю не толькі пра лексемы, выкарыстаныя ў размовах па-польску і па-беларуску, але таксама пра кантэкст, граматычныя формы і фанетычныя варыянты (і акцэнталагічныя). Ён з'яўляецца каштоўнай крыніцай для даследаванняў шматмоўя.

Пераклад з польскай мовы *А. Смаленчука* і *І. Будзько*

Заўвагі

1 Рэцэнзія выдання *Brasławszczyzna. Pamięć i współczesność. Tom II. Słownictwo dwujęzycznych mieszkańców rejonu (Słownik brasławski)*, red. naukowy Elżbieta Smułkowa, Zespół autorski: Iryna Budźko, Olga Guszczewa, Helena Kazancewa, Elżbieta Smułkowa, konsultacja lituanistyczna: Nijola Birgiel. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009. Тэкст рэцэнзіі на польскай мове быў апублікаваны ў часопісе "Acta Baltico-Slavica: archeologia historia ethnographia et linguarum scientia" (Warszawa). – Т. 35, 2011.

2 Smułkowa Elżbieta. Uwagi o słownictwie dwujęzycznych mieszkańców Brasławszczyzny i sposobie jego prezentacji // Smułkowa Elżbieta (red.) Brasławszczyzna. Pamięć i współczesność. Tom II. Słownictwo dwujęzycznych mieszkańców rejonu (Słownik brasławski). – Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009. – S. IX.

3 Zielińska Anna. Zmiana, zachowanie i utrata języka w rodzinach na pograniczu słowiańsko-bałtyckim // Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim, red. Anna Engelking, Ewa Golachowska, Anna Zielińska. – Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2008. – S. 165–176.

4 Smułkowa Elżbieta. Uwagi o słownictwie dwujęzycznych mieszkańców Brasławszczyzny…, s. IX.

5 Тамсама.

6 Тамсама. S. X

7 Smułkowa Elżbieta. Kształt współistnienia na polsko-białorusko-litewskim pograniczu językowym // Smułkowa Elżbieta, Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2002. – S. 483–491; Smułkowa Elżbieta, Badanie pograniczy językowych – uwagi metodologiczne // Jerzy Sierociuk (red.), Gwary dziś. T. 2. Regionalne słowniki i atlasy gwarowe. Poznań, 2003. – S. 45–56; Smułkowa Elżbieta, Dumajuczy pra pamieżża // Acta Albaruthenica. Nawukowy zbornik. 5. – Minsk, 2005. – S. 26–30; Smułkowa Elżbieta, Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym // Smułkowa Elżbieta, Engelking Anna (red.), Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. – Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2007. – S. 5–14.

8 Smułkowa Elżbieta. Kształt współistnienia na polsko-białorusko-litewskim pograniczu językowym…, s. 484.

9 Smułkowa Elżbieta. Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym…, s. 7.

10 Straczuk Justyna. Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006. – S. 256; Smułkowa Elżbieta, Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym.., s. 7

11 Weinreich Uriel. Languages in contact. Findings and problems. – New York: Linguistic Circle of New York, 1953. – S. 1.

12 Kempny Marian. Granice wspólnot i „pograniczne" tożsamości // Joanna Kurczewska, Hanna Bojar (red.), Granice na pograniczach. Z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski. – Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 2005. – S. 131; Engelking Anna, Kim jest „człowiek pogranicza"? Uwagi o tożsamości z perspektywy badacza i z perspektywy podmiotu-przykład białoruski // Anna Engelking, Ewa Golachowska, Anna Zielińska (red.) Tożsamość- Język- Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2008. – S. 264.

13 Smułkowa Elżbieta. Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym.., s. 5–14.

14 На антрапалагічны аспект у даследаваннях мовы звяртаюць увагу таксама этналінгвісты. Можна прыгадаць артыкул Ю. Бартмінскага *Etnolingwistyka, lingwistyka kulturowa, lingwistyka antropologiczna?* // Język a Kultura. T. 20. Pod red. Anny Dąbrowskiej (Wrocław, 2008). Аўтар лічыць, што тэрміны "этналінгвістыка" і "антрапалагічная лінгвістыка" вельмі блізкія, бо ў цэнтры даследаванняў знаходзіцца

чалавек. На яго думку, у падмурку абодвух дысцыплінаў ляжаць тыя самыя кампаненты: мова – чалавек – культура (s. 21).

15 Smułkowa Elżbieta. Uwagi o słownictwie dwujęzycznych mieszkańców Brasławszczyzny.., s. X

16 Тамсама.

17 Bokszański Zbigniew, Piotrowski Andrzej, Ziółkowski Marek. Socjologia języka. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 1977. – S. 75.

18 Lüdi Georges, Py Bernard. Zweischprachig durch Migration. Einführung in die Erforschung der Mehrsprachigkeit am Beispiel zweier Zuwanderergruppen in Neuenburg (Schweiz). – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984. – S. 51–53.

19 Zielińska Anna. Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce. – Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 1996. – S. 124–125.

20 Smułkowa Elżbieta. Uwagi o słownictwie dwujęzycznych mieszkańców Brasławszczyzny.., s. X

21 Atlas Gwar Wchodniosłowiańskich Białostocczyzny, tom I, pod red. Stanisława Glinki, Antoniny Obrębskiej-Jabłońskiej, Janusza Siatkowskiego, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1980.

22 Smułkowa Elżbieta. Uwagi o słownictwie dwujęzycznych mieszkańców Brasławszczyzny..., s. XIV

23 Тамсама. S. XVII

24 Bednarczuk Leszek. Stosunki językowe na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. – Kraków: Oficyna Wydawnicza Edukacja, 1999. – S. 113–114.

25 Smułkowa Elżbieta, Engelking Anna. Uwagi o metodzie badań terenowych na pograniczach Białorusi // Smułkowa Elżbieta, Engelking Anna (red.), Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. – Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2007. – S. 8.

Навуковае выданне

Homo Historicus 2012

Гадавік антрапалагічнай гісторыі

Пад рэдакцыяй
доктара гістарычных навук
А.Ф. Смаленчука

Адказны за выпуск *Л.А. Малевіч*
Карэктар *І.І. Лапуцкая*
Камп'ютарная вёрстка *А.Э. Малевіча*

Тэксты друкуюцца ў аўтарскай транскрыпцыі

Authors of the publications are responsible
for the opinions presented in the articles

Выдавецтва
Еўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта
г. Вільня, Літва
www.ehu.lt
e-mail:publish@ehu.lt

Падпісана да друку 10.02.2012 г. Фармат 70x108 $^1/_{16}$.
Папера афсетная. Ум. друк. арк. 46,03.
Наклад 250 асоб.

Друкарня «Petro Ofsetas»
Savanorių pr. 174D, LT-03153 Vilnius